

प्रकाशक  
बिहार-राष्ट्रभाषा-परिषद्  
पृष्ठ-६

•

प्रथम संस्करण  
विक्रमाब्द १ १५, शकाब्द १८८८ ; पृष्ठाब्द १९५८

सर्वाधिकार सुरक्षित  
मूल्य—सत्रित्व पाँच रुपये

मुद्रक  
श्रीरामकिशोर मिश्र  
मुगान्तर प्रेस  
पृष्ठ-७

मधु खीरस्तु न पिता ।

परमाराध्य पूज्य पिताम्ही के  
श्रीचरणों में सादर  
समर्पित

मस्य मन्त्रप्रभावेण मूकोऽपि वाग्मितामिव ।  
प्रियतां स पिता श्रीमद्भक्तजीवनपञ्चित ॥

विनीत  
रत्ननाथ पाठक





पद्मश्री-रहस्य—



पद्मश्री

## वक्तव्य

मर्त्यस्य लोभनं शास्त्रं यस्य नास्त्यन्य एव सा ।

मनीषियों का कथन है कि हिन्दू की आँखों के लिए दर्शनशास्त्र अमृतानन्दन का काम करता है। वे यहाँ तक कह गये हैं कि संवत् विश्व में दर्शनशास्त्र का अध्ययन मनन करते रहने से आत्मदर्शन होता है और आत्मदर्शन होने पर अखिल ब्रह्मापह-रहस्य प्रत्यक्ष हो जाता है। जिस दर्शनशास्त्र की ऐसी अमोघ शक्ति बतलाई गई है वह सारा-का सारा संस्कृत-भाषा में है। संस्कृत में पारब्रह्म हुए बिना दर्शनशास्त्र का अनुशीलन और रहस्योद्घाटन सम्भव नहीं है।

दुर्भाग्यवश आज बहुत ही कम लोगों को संस्कृत का पर्याप्त ज्ञान है। दर्शन का गूढ़ मर्म समझने और अर्धसंस्कृत को सुशोभ रीति से समझने की पक्षेष्ट समता रखनेवाले संस्कृतज्ञ तो हिन्दी-संसार में सम्भवतः कनिष्ठिकादिष्ठि ही रहेंगे। अतः, दर्शनशास्त्र के निम्नाति विद्वानों का यह कर्त्तव्य है कि वे स्वदेश में सबसे अधिक प्रचलित और सर्वव्यापक लोकप्रिय भाषा हिन्दी में दर्शनशास्त्र के तत्त्वों को प्रकाशित करने के लिए उसका हृदय-पटल खोलकर रख दें जिससे इस देश की जनता में जो स्वभावता दार्शनिक रुचि है, उसका परिष्कार और परिपोष हो।

इस पुस्तक के महर्त्तनाचार्य लेखक ने अपने उसी कर्त्तव्य का पालन किया है। अब उनकी सम्पन्नता अथवा कल्याण का विचार दर्शनशास्त्रियों को करना है।

हम स्वयं दर्शनशास्त्र का कहहरा भी नहीं जानते, इसलिए पुस्तक के गुण-दोष के सम्बन्ध में कुछ भी लिखने के अधिकारी नहीं हैं। जो पाठक महर्त्तानुपासी अथवा जो दर्शनशास्त्री हैं वे ही इसकी विशेषताओं और भुक्तियों को परख सकते हैं।

जो तो शास्त्र किसी के अधिकार में नहीं होता। उसे मुझ में कर देना सहज काम नहीं है। गाँध्याजी मुक्तदीपाव ने मगवान रामचन्द्र के भीमुख से कहाया है—

शास्त्र मुनिप्रियतम मुनि-मुनि वैशिष्ट्य  
भूय मुनेष्विष्य नत नहि क्षीयति,

सुखी साध सुखि नत नहि । [आख्यपद्य]

अतएव, लेखक ने जो कुछ लिखने का प्रयास किया है वह कहीं तक शास्त्रवृत्त और मुनि सम्मत है इसका विचार अधिकारी तबन ही कर सकते हैं। स्वयं लेखक ने भी अपने प्रकाशन में महर्त्तम कवियों से पुरतकगत दोषों के सम्बन्ध में स्पष्ट निवेदन किया है।

हिन्दी में दार्शनिक साहित्य का अभाव नहीं है। कई अविद्यार्थी दार्शनिकों ने अपनी पुस्तकें लिखी हैं। दार्शनिक विचारों के प्रचारक और पोषक कुछ पत्र भी निकलते हैं। संस्कृत विद्वानों ने भी हिन्दी में दार्शनिक विषयों को सरलता से समझाने का श्रुत्य प्रयत्न किया है। हम नहीं कह सकते कि अब तक क प्रकाशित एकरूपक ग्रन्थों में इस पुस्तक का कैसा स्थान होगा। किन्तु, पुस्तक पढ़ चुकने पर ऐसी चारबा का उत्पन्न होना विरामजनक नहीं कि अनेक दुर्गम पुस्तकों के रहते हुए भी हमने हिन्दी के एक अभाव की पूर्ति की है।

सेलक मदीयन अपनी इसी पुस्तक द्वारा हिन्दी-संसार में सर्वप्रथम बहार्पण कर रहे हैं। अतः, हिन्दी-पाठकों की जानकारी के लिए उनका संक्षिप्त परिचय यहाँ दे देना आवश्यक प्रतीत होता है।

पवित्रतम का शुभकर्म विहार-राज्य के शाहाबाद जिले में विक्रमाब्द १९४२ में हुआ था। इस समय आपकी अवस्था ७३ वर्ष की है। बाल्यावस्था में आपने अपने पूज्य पिता पं रामजीनन पांडक और सेमरिया-ग्राम-निवासी पं हरयोकिन्ध पाखेब से संस्कृत की आरम्भिक शिक्षा पाई थी।

पुत्रावस्था में आपने पिताजी के गुरु विनयाश-ग्राम-निवासी पं हरिप्रसाद निवाठी से और उनके बाद उन्हीं के जेरे भाई तथा उस समय के प्रकाश नैनाथिक पं शिवप्रसादजी से आपको संस्कृत की उच्च शिक्षा मिली। उक्त नैनाथिकजी से आपको टीका-ग्रन्थों के पढ़ने में विशेष सहानुता प्राप्त हुई।

ग्राम्य पाठशाळाओं की शिक्षा के बाद आप आरा-नगर के कुमठिह शास्त्रार्थ पं गणपति मिश्र के पास पढ़ने के लिए गये। महाश्रीपाप्पाय पं लक्ष्मणारायणशर्मा उक्त मिश्रजी के ही प्रथम शिष्य थे।

आरा-नगर में वास्तव्य प्राप्त कर आप काशी गये गये। वहाँ के स्वनामधन्य विद्वान् महामहोपाध्याय पं गङ्गाधर शास्त्री और पं विबकुमार शास्त्री से आपने बखूब शिक्षा अर्जित की। काशी के तात्कालिक संस्कृत-समाज में आपने बुराप्र शूय शास्त्रार्थ के लिए आप विशेष प्रसिद्ध थे।

पटना की पवित्रतम मठजी के शिरोधार्य बृहस्पति शास्त्रार्थ पवित्र हरिहर पाखेबजी को आप भी गुरुत्वाधीन मानते हैं। जिनके वरत उत्कृष्ट और प्रताप से आपकी शास्त्रीय उपलब्धियाँ उन्नाय हुई हैं। इसका संकेत आपने अपने मासपत्र के अन्त में कर दिया है।

आप बिहार संस्कृत-एशियेटिकन की कौन्सिल के सदस्य हैं। इस समय आप बिरेवाटीक (पटना) के संस्कृत-विद्यालय के प्रधानाध्यापक हैं। संस्कृत में जिनसे आपके कुछ प्रकाशित निबन्ध बड़े महत्वपूर्ण हैं। तथा—श्रीमत् मीमांसा भाषावाद, लौटबाह आदि। उपर्युक्त प्रथम ही निबन्ध बिहार-संस्कृत-समिति से प्रकाशित हो चुके हैं और तीसरे में आपके स्वतन्त्र विचार व्यक्त हुए हैं।

आपने संस्कृत में दर्शन-विज्ञान-मन्त्रशा, बीजदर्शन, चार्वाक-दर्शन रामानुज दर्शन, वेदान्त-दर्शन आदि पुस्तकें लिखी हैं, जो अत्यन्त अग्रगण्य हैं। उक्त मन्त्रशा में ११ श्लोक हैं। ये पुस्तकें अब प्रकाशित होंगी, तभी आपकी दार्शनिकता का यथार्थ ज्ञान प्राप्त हो सकेगा।

पुस्तक की पाण्डुलिपि का सम्पादन हो चुकने पर आपने पुनः दुबारा पूरी पुस्तक को नये विरे से लिख डाला। पुस्तक में प्रयुक्त पारिभाषिक शब्दों के उल्लेख भी लिख डाले, जो परिशिष्ट में द्रष्टव्य हैं। दूसरी बार शास्त्रीय पद्धति से संस्कार करके आपने पुस्तक का कायाकल्प कर दिया। कहीं आपका बराबर्बर शरीर और कहीं विद्युत् संस्कृत होकर भी कुछ विषय को हिन्दी में लिखने का कठोर परिश्रम आधुनिक युग के लिए यह एक आदर्श ही है।

आशा है कि पाठकजी की पुस्तक की पाठक पद्धति करेंगे।

श्रीकृष्णब्रह्मादमी }  
शकाब्द १८८८ }

शिवपूजनसहाय  
(संचालक)





## ग्रन्थकार का प्राक्कथन

इत्येतच्चुटिताद्यध्यायनिबन्ध संयुक्तं यत्नात्मना  
संक्षेपेण निरूपितं विद्वज्जनस्तोत्राय शोभाय च ।  
सार्धं प्राद्यमप्यस्य कल्प्यु मुचिषा व्याख्येयं वै परस्परा  
आश्रयं यदि ध्वजशास्त्रविषये श्रुत्यपिमाप्नुं शक्नुवत् ॥

—ग्रन्थकर्तुः।

मुझे स्वाध्याय काल में ही हिन्दी की पत्र-पत्रिकाओं में प्रकाशित कुछ दार्शनिक लेखों को देखने का सौभाग्य प्राप्त हुआ था। उसी समय मन में यह विचार उत्पन्न हुआ कि हिन्दी में भी संस्कृत के दार्शनिक ग्रन्थों के अनुसार कोई सुवोध ग्रन्थ लिखा जाय जो बहुजनहिताय हो।

संयोगवश मित्रवर पं. बलदेव उपाध्यायजी की 'मार्गीय दर्शन' नामक पुस्तक देखने का अवसर मिला। यह पुस्तक यद्यपि विद्वत्साधु है तथापि इसमें नवीनता और ऐतिहासिक विषयों पर जितना ध्यान दिया गया है, उतना यदि मूल सिद्धान्तों के विरसेष्य पर भी ध्यान दिया गया होता तो संस्कृत दार्शनिकों और संस्कृत न ज्ञानमेवासे हिन्दी-पाठकों के लिए अत्यन्त उपयोगी होती।

पत्र-पत्रिकाओं में प्रकाशित कुछ दार्शनिक लेखों के देखने से मेरी यह धारणा हुई कि कुछ ऐसे जनपिकारी व्यक्ति भी दार्शनिक लेख लिखने का प्रयत्न करते हैं जिन्होंने मूल दर्शन-ग्रन्थों को मल्ली मीठि देखा तक नहीं है। एक बड़े विद्वान् का 'अपहनकपकलाप' पर बहिरङ्ग समालोचनात्मक विचार भी मुझे पढ़ने को मिला जिससे भी उक्त धारणा की विशेष पुष्टि हुई। इससे यह भी प्रतीत हुआ कि बहुत से बुद्धिमान् उत्साही सेवक भी संस्कृत के ज्ञान की स्मृति के कारण हुए मूलग्रन्थों को देखने का कष्ट भी नहीं करते, केवल पत्र-पत्रिकाओं में प्रकाशित लेखों और हिन्दी की अपूर्वी दार्शनिक पुस्तकों के आधार पर असम्भव बातें लिख देते हैं। अतः, मैंने ऐसा विचार किया कि संस्कृत के मनीषी मूलग्रन्थों के गूढ़ सिद्धान्तों का पूरा ज्ञान हिन्दी-भाषा के द्वारा भी करवा जाय, तो हिन्दी-पाठकों को दार्शनिक रहस्यों का वास्तविक ज्ञान प्राप्त हो सकता है।

मेरे विचार से दार्शनिक ग्रन्थ लिखने में ऐतिहासिक या धार्मिक विषयों का विवेचन उतना उपयुक्त नहीं होता, जितना दार्शनिक तर्कों का विशद विवेचन। यही सोचकर मैंने संस्कृत-ग्रन्थों के आधार पर मार्गीय दर्शनों के मूल सिद्धान्तों का स्पष्ट, पूर्ण और विशद विवेचन करने के लिए यह पुस्तक लिखी। जिन जिन विषयों पर दार्शनिकों में मतभेद है और जिन-जिन विषयों पर एकवाक्यता है, तथा ऐसे विशेष

विषय विनयर सब दर्शनकारों में सम्भववाचक विचार प्रकट किये हैं, उन सभी पर मैंने प्रामाणिक दृष्टि से प्रकाश डाला है।

सब प्रत्यक्ष-दर्शन का भीगणेश किया तब आरम्भ में बड़ी कठिनाई महसूस पड़ी। विरोधता दर्शन-शास्त्र के पारिभाषिक शब्दों को दिग्भी पाठकों के लिए सुगम बनाने की विमता मन में व्याप्त रही। अन्त में स्वाध्याय से यह पता चला कि दिग्भी में भी दर्शन-शास्त्र के पारिभाषिक शब्द अधिकतर मूल रूप में ही प्रचलित हैं, नये नहीं बने गये हैं क्योंकि तत्त्व और देशक शब्दों से वाचनिक शब्दों का स्पष्टीकरण होना अन्तर्गत भी नहीं है। इसलिये, मैंने संस्कृत के पारिभाषिक शब्दों को दिग्भी में भी मूल रूप में ही व्यवहृत किया है और दिग्भी-पाठकों की सुविधा के लिए कठिन पारिभाषिक शब्दों का सरलार्थ और माधुर्य पुस्तक के अन्त में दे दिया है।

यह पुस्तक वेदभाष्यकार सायणभाष्यभाष्यार्थ कृत 'सर्व-दर्शन-संग्रह' के आधार पर आश्रित है। मेरे परमादरणीय एवं वात्सल्य-अम्बुद्वारी ने उक्त ग्रन्थ की एक तुम्बर और सरल टीका लिखी है, जो बहुत उपदेय है। उससे मुझे बहुत सहायता मिली है जिसके लिए मैं टीकाकार का आशीर्वाद हूँ। किन्तु, मैंने टीकाकार के विचारों का कहीं कहीं अन्वयन भी किया है। आशा है मेरे लयव्यवहारक विचार सहृदय विरोधकों को क्षीयितपूर्ण प्रतीत होंगे।

मैं इस पुस्तक के लिखने में कितना लज्जित हुआ हूँ, इसका निश्चय तो विद्वान् पाठकों ने अपनी दे। परन्तु मेरा तो पूर्ण विश्वास है कि इस पुस्तक को आधोनाभ्यमान लेकर पहले से समस्त भारतीय दर्शनो का परिचय मिल जायगा। इस पुस्तक में सब दर्शनो के मूल सिद्धान्तों का विवेचन प्रपञ्च-प्रपञ्च किया गया है। सिद्धान्त की व्यवस्था करने में पूर्वजिज्ञो की शङ्काओं का समाधान सर्व दर्शनो के अनुसार ही करने की चेष्टा की गई है जिससे उन दर्शनो में पूर्ण भेद प्राप्त हो। इस विषय प्रवेश में आस्तिक, नास्तिक वाकिक भीत आदि दर्शनो का समालोचनात्मक विचार के साथ व्यवस्थित लिखाया गया है। भुक्तियों के होने के कारण सम्पादित शङ्काओं के समाहित करने का पूरा प्रयास किया गया है, एवं साथ साथ शङ्काओं में वर्णित तत्त्वों में भेद के मान होने का कारण भी दे। मूल कारण में आरम्भवाचक संवाचवाचक परिचयवाचक विचर्चवाचक के अन्तर्गत अन्तर्गत अन्तर्गत आदि व्याप्तिषो का भी पूर्ण प्रयास है। प्रकाश में मतभेद परस्पर सम्मेलन और उनमें वाच्य-वाचक साथ साथ सम्मेलन और भीत की भी पूरी व्याख्या की गई है।

यह सिलसूला मैं दिग्भी-वाचनिक ग्रन्थ से सहायता न लेकर ही सहायता ली है। इस पुस्तक में कोई ऐसी नहीं है जो मैं नहीं जान-बुझी मैं हो और मरी अपनी कहना हो। है उभयता निर्देश व्यापारवाचक कर दिया गया है। यह वा उभयता की प्रतिक्रिया तथा स्वाभाविक को ही होने इस बात की जा की है कि इसमें कोई

प्रसिद्ध विषय छूटने न पाये। 'नामूल' लिखते किष्किआनपेक्षितमुच्यते' पर भी मैंने विशेष ध्यान दिया है। इसमें कितने विषयों पर विचार किया गया है, यह पुस्तक देखने से ही मालूम होगा। जहाँ तक हो सका है, कठिन ए कठिन विषयों को भी सरस भाषा में समझाने का प्रयास किया गया है। सम्भव है मनुष्यमुल्लस सहज प्रमादवश कहीं बिपरीत भी हो गया हो इसलिए किन्तु पाठकों से क्षमाप्रार्थी हूँ। और भी, जो शेष इस पुस्तक में हो, अथवा यन्मीर विषयों के समझाने के लिए उपयुक्त शब्द का कदा प्रयोग न हुआ हो, तो उद्धार लब्धन सद्य मेरे अज्ञान को ही कारण समझें।

मेरे परम आदरणीय बिहार-राज्य के धृतपूज्य शिक्षा मंत्री तथा बिहार राष्ट्रभाषा परिषद् के वात्सलिक अध्यक्ष आचार्य बहरीनाथ वर्मा ने इस पुस्तक को अवश्य प्रकाशनीय कहकर मेरा उत्साह बढ़ाया था। यह पुस्तक उन्हींके प्रोत्साहन का सुपरिणाम है।

ऊपरा निवासी वैद्यराज पण्डित रामरघु पाठक आधुनिक-आचार्य आधुनिक मार्सडल ने, जो आजकल कामनगर (छोटाछ) में सेक्टरल अथवा मुनिसिपल रिजर्व इण्टीमेट क हायरसेक्टर है, बार-बार हिन्दी में एक सर्वाङ्गपूर्ण दर्शन ग्रन्थ लिखने के लिए परामर्श दिया था और इस पुस्तक की पाण्डुलिपि देखकर बड़ा सन्तोष प्रकट किया था। उनकी समर्पण से मैं इस कार्य में उत्साह अग्रसर हुआ।

इस पुस्तक का आरम्भिक अंश मैंने पटना-कांसेज के संस्कृतभाषाक प. चन्द्रकान्त पाखरेज एम्. ए., व्याकरण-आचार्य को दिखाया था। उन्होंने बड़ी प्रशंसा प्रकट की, जिससे मेरे मन को बड़ा बल मिला और यह पुस्तक निर्रिक्त समाप्त हुई।

हिन्दी के सुप्रसिद्ध कवि और समस्तीपुर कांसेज के प्रिन्सिपल भीकलकर सिंह 'केतरी' ने मुझे इस पुस्तक को बिहार राष्ट्रभाषा परिषद् में प्रकाशनीय होने के लिए विशेष उत्साहित किया। उन्हींके सुझाव के अनुसार परिषद् के अधिकारियों से यह पुस्तक दिखाने का प्रयत्न किया।

मोतिहारी-कांसेज के संस्कृत हिन्दी-अध्यापक प. गिरिजाधर त्रिपाठी एम्. ए. व्याकरण-भाषा-आचार्य तथा उनके भ्राता प. दुर्गाधर त्रिपाठी काव्यसीध हिन्दी-विचारर समक समक पर मुझे सलाह देते रहे कि हिन्दी में दर्शनशास्त्र-सम्बन्धी कोई ऐसी पुस्तक लिखिए, जो केवल संस्कृत के मूलग्रन्थों पर आप्रभूत हो। उन दोनों की सलाह से भी मेरा मन इस विद्या में प्रवृत्त हुआ।

मेरे गाँव के ललितकुमार श्रीरामप्रवेश सिंह तथा मेरे अन्तरङ्ग-वर्ग के पं. वैद्यप्रसाद मिश्र एवं पं. गौतम पाखरेज ऐसी पुस्तक के लिखने के लिए अहर्निश मेरसा तथा आपेक्षिक सहायता देते रहते थे। इन तीनों स्वर्णियों के निरन्तर उद्योगों से मैं उनका के साथ बराबर इस कार्य में तत्पर रहा।

उपर्युक्त लब्धनों को मैं यथायोग्य हार्दिक आशीर्वाद और कृतज्ञता देन हुए उनका प्रति वादर कृतज्ञता प्रकट करता हूँ।

यहाँ पर मैं अपने दो स्वर्गीय हितैषियों का सम्बन्ध स्मरण करना अपना कर्त्तव्य समझता हूँ जिनसे सर्वप्रथम मुझे इस कार्य में संलग्न होने का संकेत मिला। वे दोनो सज्जन परमा के उच्च स्वाभाविक के एकरूप थे। उनमें प्रथम स्मरणीय है प्रबोध श्रीलक्ष्मीनारायण सिंह, जो परमा के परम प्रिय चिन्तितक डॉ० उग्रप्रताप सिंह के पिता थे। इन्होंने संस्कृत-पत्रिकाओं में प्रकाशित मेरे दार्शनिक लेखों को देखकर यह सम्मति प्रकट की थी कि मैं उन विषयों को यदि हिन्दी में लिखूँ तो साधारण जनता का महान् उपकार होगा। इस प्रकार, सर्वप्रथम वे ही मेरे इस कार्य में प्रेरक हुए। दूसरे उल्लेखनीय सज्जन हैं श्रीकृष्णदेवमहाश्व जो संस्कृत के बहुत बड़े विद्वान् थे। इन्होंने भी मेरे संस्कृत-निबन्धों को देखकर हिन्दी में दार्शनिक विषय पर प्रामाणिक पुस्तक लिखने के लिए बार-बार उत्साहित किया था। अतः मैं उन दोनों श्रेष्ठानुमाओं की दिग्गज आत्मा के प्रति श्रद्धांति अर्पित करता हूँ।

बिहार-नाम्न के समाज शिक्षण-विभाग के उपनिर्देशक और परिषद्-सदस्य पं० सुबनेश्वरनाथ मिश्र 'माधव' को परिषद् ने इस पुस्तक के लोपोपन-सम्मान का मार सौंपा था। उन्होंने इसे हिन्दी पाठकों के लिए विशेष शोचन्य बनाया। उनके उच्च सत्यवाद के लिए मैं उनका सार्व आभार प्रकटिकार करता हूँ।

अन्त में अन्तःपुर के अनुवाद अपने पूज्य गुरु आचार्यमवर पं० हरिदास पावसक के श्रीचरकों का स्मरण करता हूँ। उनकी मेरे प्रति लक्ष्मी सत्ताबना और लोचरेखा वात्सल्यसे ही आज तक एक रूप से बनी हुई है। उसीका यह फल है कि इस पुस्तक के लेखक होने का भोग मुझे प्राप्त हुआ है। उन आराध्य चरकों में केवल प्रियेनम के अतिरिक्त कोई भी ऐसा उपयुक्त शब्द नहीं मिलता जिसकी समर्पित कर अपने को कृतार्थ समझूँ।

बिहार-नाम्न-परिषद् के उद्घाटक मन्त्रालय के सदस्य श्री अनेकशः सम्बन्ध के प्राप्त हैं, जिन्होंने इस पुस्तक को प्रकाशनार्थ स्वीकृत कर अपनी सोरार शुभप्राप्ति का परिचय दिया है।

माधवीय प्रकाशक श्रीचरचित्तं भवः।

दोनों अविद्यमानोऽपि लक्ष्मीनाम प्रकाशकः ॥

—इन्दुबाबाचरित

संस्कृत-विभागाध्यक्ष चरैयाठाई पटना }  
श्रीकृष्ण-सम्पादकी शकम्ब १८८८ }

रत्ननाथ पाठक

# विषय-सूची

भारतीय दर्शन और तत्त्व-ज्ञान—

[ पृष्ठ १—११७ ]

निरतिशय सुख या दुःख की निवृत्ति में कारण क्या है ?—मोक्ष का स्वरूप—मोक्ष का साधन—तत्त्व-विचार—आत्मसाक्षात्कार के उपाय—पुनर्जन्म-विचार—सूक्ष्मशरीर की सत्ता—प्रतीकोपासना—उपायुपासना—ब्रह्म सत्य ज्ञान और अनन्त है—अनुमान का अनुभवकत्व—भुक्तियों की शुद्धार्थता से उत्पन्न संशय—प्रमाद्य के विषय में मतभेद—प्रमाद्यों में परस्पर सम्बन्ध—प्रमाद्यों में बाध्य बाधक-भाव—प्रमाद्यबाध्य प्रमेय—आत्मसाक्षात्कार का स्वरूप—रामानुजाचार्य के मत में प्रमाद्य गति—ब्रह्म में प्रमाद्य गति : शाङ्कर मत—भुक्ति और प्रत्यक्ष में अन्वयता का आरोप—शब्द प्रमाद्य से भाव्य प्रत्यक्ष का भी बाध—बाध्य-बाधक भाव में स्थूल विचार—बाध्य बाधक भाव में सूक्ष्म विचार—तार्किक दर्शनकार—वाक्याचार्य का तर्कग्रह—पातञ्जल की तार्किकता—नैयायिकों का तर्कग्रह—वैशेषिक की तार्किकता—आस्तिक और नास्तिक—भौतों और तार्किकों में मूलभेद—(वेद के) पौरुषेयत्व और अपौरुषेयत्व का विचार—सत्ता के भेद से भुक्ति और प्रत्यक्ष में अविरोध—प्रमेय विचार—ईश्वर के विषय में चार्वाक-मत—ईश्वर के विषय में मत्तान्तर—ईश्वर के विषय में नैयायिक आदि का मत—ईश्वर के विषय में ब्रह्मेतवादियों का मत—ईश्वर-सत्ता में प्रमाद्य—आत्म-प्रत्यक्ष में भुक्ति का प्राप्ताम्ब—ईश्वर के विषय में भी अनुमान से पूर्व भुक्ति की प्रवृत्ति—जीव का स्वरूप—आत्मा के कूटस्थ नित्य होने में आक्षेप—आत्मा का कूटस्थत्व समर्पण—जीव के विषय में अन्वय मत—जीव-परिमाण—जीव का कक्षत्व—अभिद्वर्ग विचार—आरम्भ आदि वाद विचार—क्याति विचार—तत्त्वप्रतिपाद—अक्याति वाद—कार्यकारण में भेदाभेद का विचार—जड़-वर्ग की सृष्टि का प्रबोधन—इन्द्रियों की मौलिकता—इन्द्रियों का परिमाण—कर्मेन्द्रियों का मौलिकत्व—मम—ज्ञान—पदार्थ विचार—चार्वाक आदि के मत से तत्त्व विचार—रामानुजाचार्य के मत में तत्त्व—माध्य मत से पदार्थ विवेचन—माहेश्वर आदि ऋ मत से तत्त्व-विचार—ब्रह्मेतमत से तत्त्व विचार—अण्वकार आदि के विषय में मतभेद—अण्व—प्रामादयवाद—मोक्ष—दर्शन भेद में भोज—तत्त्वान्वेषक का उपयोग—तत्त्व-ज्ञान से मोक्ष-साधन—भारतीय दर्शनकार—दर्शन-शास्त्रम्ब विचार—आस्तिक

दर्शन—शास्त्रकारी का उद्देश्य—अद्वैतमत में कर्म की अपेक्षा—दान-  
कार का भीतत्व—भाम्यकार की प्रकृति—मुक्तियों का बलान्त-विचार—  
चार अर्थ—आत्मसाक्षात्कार-विशेष—आत्मिकत्व का उपपादन—  
आत्मप्रत्यक्ष का स्वरूप—पारा विमाक का स्वरूप—आत्मस्वरूप  
उत्पत्ति—मुक्ति का अर्थ—साम्य का उपपादन—शोकादि राहित्य का  
विचार—आत्म-विज्ञान आदि में ज्ञम—मोक्ष में कर्म के सम्बन्ध का  
निषेध—राहुराचार्य ७ अद्वैतदर्शन का भीतत्व—अविद्या का विचार—  
ईश्वर और जीव—अव्यास का स्वरूप—जीव और ईश्वर के स्वरूप—  
ब्रह्म में मुक्ति प्रमाद्य की यति—कथ का स्वरूप—कर्म का उपयोग—  
साक्षात्कार ७ ज्ञान—माद्य का दार्शनिक स्वरूप ।

प्राक्-दर्शन—

[ ४ ४ ११८—१४४ ]

प्रमाद्य आदि सोलह पद्यों पर विचार—निग्रह-स्थान—मोक्ष  
अपवर्ग का मुक्ति—ईश्वर और उक्तकी सत्ता—आगम प्रमाद्य ॥  
ईश्वर सिद्धि ।

वैशेषिक-दर्शन—

[ ४ ४ १४५—१४४ ]

ब्रह्मादि के लक्षण—गुण के भेद—हित्वादि-निवृत्ति-प्रकार—  
पीतुपाक—विठरपाक—विभागब विभाग—अन्यकार-विचार—अभाव  
विचार—ब्रह्मों का गुणबोधक चक्र ।

योग-दर्शन—

[ ४ ४ १४५—२१५ ]

'अव' शब्द का विवेचन—योग विवेचन—योग और समाधि—  
आत्मा की अपरिच्छादितता—परिणाम-विवेचन—मुमुक्षु और योग—  
सम्प्रदाय समाधि—असम्प्रदाय समाधि अविद्या विचार—निरोध  
अवस्था—निराव का उपाय—वैराग्य-अवस्था—द्वितीयोक्त-विचार—  
अष्टाङ्गयोग विवेचन—सिद्धि चतुष्टय और प्रकृति कैवल्य—गुरुत्व-कैवल्य—  
योगशास्त्र के चार अङ्क ।

मीमांसा-दर्शन—

[ ४ ४ २१६—२१६ ]

प्रकृति के स्वरूप का विवेचन—गुणों के स्वभावों का विचार—  
महत्त्व-विवेचन—अद्वैत विचार—साक्षीत्व—सृष्टि-जम—मौलिक  
वदार्थ और सत्—सत् और असत् की उत्पत्ति का विवेचन—मूल  
प्रकृति की विशुद्धात्मकता—प्रकृति की प्रकृति से पुरुष का मोक्ष—  
प्रकृति-पुरुष की परस्परप्रेक्षिता ।

मीमांसा-दर्शन—

[ पृ० पृ २१६—२१८ ]

कुमारिलभट्ट के मतानुसार अधिकरण का विवेचन—विचार ( मीमांसा )-शास्त्र की प्रयोजनीयता का व्याख्यान—प्रमाकर (गुरु) के मतानुसार अधिकरण-स्वरूप—वेद के अपौरुषेयत्व का विचार—वेद का अनित्यत्व-साधन—आति-विचार—शब्द का नित्य अनित्यत्व-विचार—प्रामाण्यवाद का विवेचन ।

वेदान्त-दर्शन—

[ पृ पृ २१८—२१५ ]

ब्रह्म की शिक्षा तथा ब्रह्मविचार-शास्त्र की प्रयोजनीयता—प्रत्य-शास्त्र निर्वाचक-निरूपण—‘ब्रह्म’ अनुभव के विषय का विवेचन—वैतर्किक के मतानुसार आत्मस्वरूप-विवेचन—बौद्धों के मतानुसार आत्मस्वरूप-विवेचन—आत्मस्वरूप-विचार-सम्बन्ध—ब्रह्म में प्रमाद्य—अप्यासवाद विवेचन—अस्वादिवादी मीमांसक (प्रमाकर) के मतानुसार अप्यास-निरूपण—बौद्धमतानुसार अप्यास का विवेचन—नैयायिकों के मत से अप्यास-निरूपण—माया और अविद्या में मेवामेव का विचार—अविद्या में प्रमाद्य—अविद्या में अनुमान प्रमाद्य—अविद्या में शब्द-प्रमाद्य—अविद्या का आभव—अद्वैतमत में तत्त्व और सुषुप्त—उपसंहार ।

परिभाषिकाशब्द-विवरणिम्—

[ पृ पृ ११७—११५ ]

अनुक्रमिका—

[ पृ पृ १२९—१४ ]









## भारतीय दर्शन और तत्त्व-ज्ञान

भारतीय दर्शनों में प्रत्येक की एक विशिष्ट परम्परा है। प्रत्येक दर्शन परम प्राप्त्य को प्राप्त करने के लिए एक विशिष्ट मार्ग का निर्देशन करता है। स्वयं दृष्टि से समाधोषना करने पर सभी दर्शनों का सामञ्जस्य और समन्वय एक परम लक्ष्य की प्राप्ति में ही सिद्ध हो जाता है। दूसरे शब्दों में साधन के मोड़ हमें पर भी साध्य की एकता के कारण सभी दर्शन-शास्त्रों का साध्य एक ही है। और, यह है—निरतिशय सुख की निवृत्ति और निरतिशय सुख की प्राप्ति। इसी का आत्यन्तिक दुःख-निवृत्ति और आत्यन्तिक सुख प्राप्ति भी कहते हैं।

दुःख के तीन मोड़ हैं—आधिभौतिक, आधिभौतिक और आप्तात्मिक। इन तीनों प्रकार के दुःखों का ऐसा निरक्षण हो जाना जिसमें दुःख के सत्य की भावना न रह जाय, निरतिशय सुख-निवृत्ति का सत्य है। इस प्रकार सभी तरह के दुःखों से मुक्तता पाना ही समस्त दर्शनों का परम लक्ष्य है।

अब निरतिशय सुख-प्राप्ति का क्या स्वरूप है, इसपर भी थोड़ा विचार करना चाहिए। निरतिशय सुख प्राप्ति उस अवस्था का नाम है, जहाँ परम सुख की प्राप्ति हो जाने पर किसी प्रकार के भी सुख की अभिलाषा नहीं रह जाय। दूसरे शब्दों में, परम सुख के भिन्न जाने पर प्राप्त्य कोई वस्तु ही नहीं रह जाती है। आत्यन्तिक सुख यही है जिससे बढ़कर दूसरा कोई सुख हास्य ही नहीं है।

इसी परम लक्ष्य को—चरम-लक्ष्य परम सुखप्राप्ति, मुक्ति, मोक्ष, निर्वाण, कैवल्य आदि अनेक विभिन्न शब्दों से अभिविष्ट किया गया है और इसी को प्राप्त करने के लिए मार्ग। सभी दर्शनशास्त्रों में धृष्ट-धृष्ट अपनी दृष्टि के अनुसार सुगम मार्ग बताया है। बौद्धशास्त्र—मनुष्य में पशु पक्षी कीट पतंग तक—सभी में यह सदा वाचना रहती है कि सब प्रकार के दुःखों से मुक्तता पा जाऊँ। यह अभिलाषा प्राणिमान के हृदय में किसी-न-किसी रूप में अवश्य विद्यमान रहती है। इसीलिए अनेक प्राणी अपने ज्ञान और विद्या आदि के द्वारा सांसारिक सुख की प्राप्ति तथा सभी प्रकार के दुःखों से निवृत्ति की चेष्टा करता रहता है और इस प्रयत्न का फल प्राप्त हो जाने पर भी किसी-न-किसी प्रकार अधिक-से अधिक सुख पाने के लिए उसकी धार बनी ही रहती है। इतना ही नहीं बल्कि गुप्ता और भी सम्पत्ति होती जाती है। यह वैयक्तिक सुख साधन हमारा परम लक्ष्य नहीं प्रयुक्त गुप्ता की उत्पत्ति का कारण है।

इसमें इतना स्पष्ट है कि अनेक हमारे मन में चाह या गुप्ता बनी हुई है। अनेक हमारा अभाव समझ मही हुआ है। परम सुख की प्राप्ति के अनन्तर किसी प्रकार की चाह या गुप्ता की उत्पत्ति होगी ही मही है। वरन्मात्र का अर्थ है यह है कि उस बात की प्राप्ति हो जाय जिससे वह मुक्त पर पुनः किसी और वस्तु की प्राप्ति की

बाह न रह जाय श्रीग म कोई ऐसी वस्तु ही बच जाय जिसके लिए इच्छा उत्पन्न हो।  
इसी को निरतिशय सुख या निरतिशय दुःख की निवृत्ति कहते हैं।

अब वहाँ प्रश्न उपस्थित होता है—इस आत्मस्थिक सुख का ज्ञान किस प्रकार होता है। यथार म ऐसा जाता है कि शब्द स्वार्थ रूप, रस, गन्ध आदि वैयर्थिक सुख की पराकाया ही नहीं होती। 'तथा' ही नहीं, यह भी सम्झना पड़ता है कि इनमें से कौन-सा सुख श्रेष्ठ है और कौन-सा निम्न। सुख-विशेष की उत्तमता या दुष्प्रकृति का ज्ञान म का न अभीन है। मोक्षा अनन्त है और उनकी दृष्टि में अनन्त। कोई सुख किसी को अक्षय्य लगता है किसी को बुरा। इस प्रकार, लौकिक सुखों के विषय में कुछ निश्चय करना कठिन है तो पारलौकिक सुखों के विषय में भी कुछ कहना दुष्कर है।

दुःख-निवृत्ति के सम्बन्ध में भी चीज यही कठिनार्थ है। दुःख निवृत्ति दो प्रकार की हो सकती है—एक वर्तमान दुःख की निवृत्ति दूसरी भागी दुःख की निवृत्ति। उसमें वर्तमान दुःख-निवृत्ति की अपेक्षा भागी दुःख निवृत्ति ही अच्छी मानी जाती है। कारण वर्तमान दुःख की अपेक्षा भागी दुःख ही प्रबल होता है। इतीन्द्रिय, मगवान् पञ्चक्रान्ति ने भी कहा है—येषां दुःखमनागतम्। अर्थात् भागी दुःख त्याग्य है। तात्पर्य यह है कि अतीत दुःख तो मोग ने निवृत्त हो चुका है वर्तमान दुःख भी कुछ हो रहा है अर्थात् सुखमात्र है। अतएव अनागत दुःख की निवृत्ति के लिए बल करना ही उपयुक्त समझा जाता है।

सेविन अनागत दुःख की निवृत्ति के लिए चिन्ता ही क्यों? वह तो अभी उत्पन्न ही नहीं हुआ। अनुत्पन्न वस्तु न बच के लिए कोई भी बुद्धिमान् व्यक्ति चेष्टा नहीं करता। इसका उत्तर यह है कि अनागत दुःख यद्यपि वर्तमान नहीं है तथापि उसका कारण तो वर्तमान ही है अतः उसने नाश के लिए प्रयत्न करना समुचित ही है इसलिए कि कारण-नाश से कार्य उत्पन्न न हो। वहाँ कारण नाश से नाश-कार दुःख का उत्पन्न न होना (दुःख निवृत्ति) ही अभीष्ट है।

**निरतिशय सुख या दुःख की निवृत्ति में कारण क्या है?**

वहाँ एक प्रश्न उत्पन्न है कि निरतिशय सुख या दुःख की निवृत्ति का ज्ञान नहीं होता तो उत्पन्न मानने की आवश्यकता ही क्या है? कारण जिस वस्तु की छाया रहती है वह कभी किसी को अक्षय्य उपलब्ध होती है और निरतिशय सुख या दुःख-निवृत्ति की उपलब्धि किसी को कभी नहीं होती, इसलिए उसको न मानना ही समुचित प्रतीत होता है। यदि कोई कि अत्य पारलौकिक सुख निरतिशय होता है वह भी कुछ नहीं है कारण यह कि लोक में जिसने प्रकार के सुख देखे जाते हैं वह लौकिक ही हैं। इस सादृश्य से अदृश्य सुख भी लौकिक ही होगा इस अनुमान में भी यही सिद्ध होता है कि निरतिशय सुख या दुःख-निवृत्ति कोई परार्थ नहीं है।

इसका समाधान यह है कि जिस अनुपलब्धि के बल से निरतिशय सुख

या दुःख-निवृत्ति का अपलाप करते हैं उसकी अनुपलब्धि कतिपय व्यक्ति को ही है या व्यक्ति मात्र को। पहला पक्ष तो यह नहीं सक्त; क्योंकि बहुत-सी ऐसी वस्तुएँ हैं, जिनकी सत्ता संसार में है, और वे कुछ व्यक्तियों का उपलब्ध नहीं हैं। दूसरा पक्ष भी युक्त नहीं होता, कारण यह है कि व्यक्ति मात्र का ये उपलब्ध नहीं हैं यह भी सत्ता दुःख। क्योंकि सकल ज्ञान वा अज्ञान का निश्चय एक मनुष्य के लिए असम्भव है। इस अवस्था में ऐसा कोई भी नहीं कह सकता कि निरतिशय सुख या दुःख-निवृत्ति का ज्ञान किसी का नहीं है।

दूसरी बात यह है कि प्रत्येक प्राणी स्वयं बढ़कर सुखी होना चाहता है। यदि स्वयं बढ़कर कोई सुख वा उच्छादा अभव न हो, तो उसकी इच्छा निरिपक्व है। आपसो, जो अनुभव-विषय है। यह मानी हुई बात है कि असह्य वस्तु की इच्छा नहीं होती और सबसे बढ़कर सुख की इच्छा होती है, इसमें शक्य प्रतीत होता है कि उस सुख की भी सत्ता है, जिससे बढ़कर वृत्त काई सुख नहीं है। यही बात दुःख-निवृत्ति में भी है।

अगर जो कुछ हम कह जायें हैं, उसका अमिषाय यह है कि प्रत्येक मनुष्य अपने प्राप्त सुख की अपेक्षा अधिक सुख की अमिताया करता है और प्राप्त सुख निवृत्ति की अपेक्षा अधिक दुःख निवृत्ति चाहता है, यही स्वाभाविक स्थिति है। मोक्ष या अपवर्ग उसी अवस्था को कहते हैं, जिसे प्राप्त कर लेने पर मनुष्य के लिए कोई अमितप्राप्ति या प्राप्त्य वस्तु नहीं रह जाती, जिसके लिए उसकी इच्छा या प्रयत्न हो। इसी अवस्था को सुख या दुःख-निवृत्ति की पराकाष्ठा कहते हैं। भूतियों ने विभिन्न प्रकार से इसी अवस्था-निर्माण का प्रयत्न किया है। जैसे—सोऽनुतं सत्तान् कामान् सोऽमर्षं गता मरति 'अमृतत्वञ्च गच्छति'। यह अमृतत्व या अमरत्व परम मोक्ष की अवस्था है और निरतिशय सुख-निवृत्ति में ही मनुष्य अभव होता है। यहाँ सत्तान् कामान् अस्तुते च निरतिशय सुख प्राप्ति और अमर गतो मरति 'अमृतत्वञ्च गच्छति' से निरतिशय दुःख निवृत्ति ही सूचित होती है।

मायी दुःख की आशङ्का से घिरा म का निरुत्पत्ता उत्पन्न होती है उसी का नाम है मय। दुःख का सशमाप रहने में भी मय की सम्भावना बनी रहती है इसलिए वयं या दुःख से रहित हाना निरतिशय दुःख निवृत्ति की अवस्था में ही सम्भव है। अम मरण में उत्पन्न होनेवाला दुःख तो स्वयं भयङ्कर दुःख है और इस अम मरण के पश्चात् पुनः ही दुःख में आत्यन्तिक रूप में घूटना है। इस लिए, भूतियों मोक्ष का प्रयत्न करते समय कहते हैं—न क भूताऽभिवायः नाऽमृतत्वाय कथनम्।

एक बात और विचारणीय है—यदि निरतिशय सुख की प्राप्ति और निरतिशय दुःख की निवृत्ति में प्राप्ति की स्वाभाविक प्रवृत्ति हो तो वह प्राप्ति मात्र का मनुष्य होना चाहिए। परन्तु संसार में ऐसा ऐसा नहीं जाता। जिस ही दुःख मनुष्य होता है। इसका समाधान यह है कि जिस निरतिशय सुख-प्राप्ति और निरतिशय दुःख निवृत्ति का ज्ञान ही नहीं है उसका प्रवृत्ति मात्र में भी हो सकता है। अतः ज्ञान सुख के लिए ही प्रवृत्ति होना सर्वगम्य है। सुखार को अत्यन्त

मिष्टी, भाक इत्यादि खाद्यों का ज्ञान न हो, तबतक क्या बनाने में उसकी प्रवृत्ति नहीं हो सकती है। इतना ही नहीं खाद्यन के ज्ञान होने पर भी खाद्यन की अनिश्चितता में प्रवृत्ति नहीं होती। इस प्रकार का निश्चयात्मक ज्ञान कि हमारा परम प्राप्त्य स्वयं मोक्ष है इसी में हो पार का ही हाथ है और इस प्रकार के ज्ञान न होने के कारण ही बहुत कम मुमुक्षु होते हैं। मोक्ष की इच्छा तो सब की बात है, पारलौकिक सुख की इच्छा ही कितनी का होती है ?

सुख दुःख आदि की दृष्टि से मनुज तीन प्रकार के होते हैं—एक वे हैं जो अपनी स्थिति के अनुसार सुख के सब खाद्यों को प्राप्त किये हुए हैं। दूसरे वे हैं जिन्हें सुख के सब खाद्यन प्राप्त नहीं हैं किन्तु प्राप्त कर सकते हैं। तीसरे वे हैं जिन्हें सुख-खाद्यन प्राप्त करने की योग्यता तो है परन्तु नहीं प्राप्त कर सकते। प्रथम कक्षा के लोगों में जिन्हें सब सुख-खाद्यन प्राप्त है प्रसिद्ध हो या एक ही होगे जिनकी प्रवृत्ति, पूर्वाभित मुक्त कर्म के उद्भव होने से परमार्थ की ओर होती है। परन्तु, अधिकांश व्यक्ति प्रायः सुख-खाद्यनों में ही स्थित होकर अन्ध हो जाते हैं और उनकी दृष्टि परलोक-खाद्यनों की ओर कबसि नहीं जाती। द्वितीय कक्षावालों में कुछ अधिक लोगों की परलोक की ओर प्रवृत्ति होती है। कारण यह है कि जबतक इस सुख प्राप्त करने में समर्थ होकर भी उसे प्राप्त नहीं कर पाते जबतक आशा में बँधे रहने और प्रयत्न करने पर भी यदि सुख नहीं मिलता तो अगत्या पारलौकिक सुख की ओर कुछ प्रवृत्ति होने लगती है। परन्तु देखिए सुख की आशा उनको नहीं छोड़ती इसलिए इस कक्षा के भी अधिकांश लोग देखिए सुख के न प्राप्त होने पर भी आशा में बँधे रहने के कारण परलोक की ओर ध्यान नहीं देते। तीसरी कक्षा के लोग उससे कुछ अधिक परलोक के लिए भी ध्यान देते हैं कारण यह है कि उनमें क्षिप्त देखिए सुख प्राप्त होने पर भी वे उस प्राप्त नहीं कर सकते इसलिए उनकी आशा भी दुर्बल हो जाती है।

द्वितीय प्रकार सुना हुआ बीच अंतुरोपादन में समर्थ नहीं होता उसी प्रकार कुछ आशा भी मानी सुख के अनुपलब्ध को उत्पन्न नहीं कर सकती है। परन्तु, इतना होने पर भी बहुत कम आदमी परलोक के लिए चेष्टा करते हैं। कारण, जबतक देखिए सुख के लिए आशा का धेरा भी बना हुआ है जबतक पारलौकिक सुख के लिए प्रयत्न अवलम्बन तो होता है। आशा-विनाशी संशय होने के कारण ही अब हम पारलौकिक सुख के लिए ध्यान नहीं दे सकते तो मोक्ष के लिए बल करने की बात ही कहाँ उठती है। इस प्रकार के अनेक मोक्ष विषयों की अमिताया और आशा-विनाशी के रहते भी कुछ लोगों की मोक्ष की ओर जो प्रवृत्ति होती है उसमें ईश्वर की हृषा ही समझनी चाहिए। मुझे कहती है—‘यमेवैव दृष्टो तन जन्मः। अर्थात्, जिसको परमात्मा चाहता है उसी की परमार्थ में प्रवृत्ति होती है।

### मोक्ष का स्वरूप

अब मोक्ष का आत्यन्तिक स्वरूप क्या है इसपर विचार होगा। ऊपर दो प्रकार का मोक्ष कहा गया है—आत्यन्तिक सुख प्रवृत्ति और आत्यन्तिक

दुःख-निवृत्ति । यहाँ प्रश्न होता है कि क्या ये दोनों सम्मिलित मोक्ष हैं, अथवा भिन्न । केवल एक मानने में भी प्रश्न होता है कि क्या केवल आत्यन्तिक मुक्त प्राप्ति ही मोक्ष है या केवल आत्यन्तिक मुक्त निवृत्ति ही । उत्तर में कथल आत्यन्तिक मुक्त को ही मोक्ष नहीं कह सकते, कारण यह है कि आत्यन्तिक मुक्त रहने पर भी यदि आत्यन्तिक मुक्त निवृत्ति न हुई, तो मुक्त के संशय रहने से वह मुक्त आत्यन्तिक नहीं कहा जा सकता । कारण सब प्रकार के दुःखों का श्रेष्ठ स भी असंशुद्ध आ मुक्त है, उसी को आत्यन्तिक या निरतिशय कहा जाता है । किसी प्रकार के दुःख का श्रेष्ठ रहने पर वह साविशय हो जाता है । इसलिए, किसी प्रकार भी वह निरतिशय या आत्यन्तिक नहीं कहा जा सकता । यदि यह कहें कि इतर सब दुःखों की अपेक्षा अधिक होने के कारण श्रेष्ठ दुःख रहने पर भी, वह निरतिशय कहा जा सकता है क्योंकि श्रेष्ठः दुःख निरतिशय मुक्त के स्वरूप में कुछ न्यूनता-सम्पादन नहीं कर सकता, किन्तु मुक्त के अनुभव में ही कुछ न्यूनता हो सकता है । इस प्रकार, श्रेष्ठः दुःख रहने पर भी सर्वाधिक निरतिशय मुक्त को मोक्ष माना जाय तो किसी प्रकार कथल मुक्त को मोक्ष कह सकते हैं । परन्तु वह मोक्ष शब्द का स्वारसिक अर्थ नहीं हो सकता । मोक्ष शब्द का स्वारसिक अर्थ है—मुक्तता, अर्थात् सब प्रकार के दुःखों से छूटना । और, वहाँ दुःख का श्रेष्ठ मात्र भी है वहाँ मुक्ति कहाँ । श्रेष्ठः दुःख विद्यमान रहने पर भी प्रगाढ़ मुक्त का अनुभव-काष्ठ में उसकी प्रतीति नहीं होने से वह अनिश्चित-वा रहता है इसलिए वह आत्यन्तिक मुक्त या मोक्ष कहा जा सकता है । यदि ऐसा कहें तो किसी प्रकार हो सकता है वह भी उन्हीं के मत में सम्भव है जो आत्मा में परस्पर भेद मानते हैं और आत्मा को एक मानते हैं उनके मत में नहीं ।

कारण यह है कि आत्मैक्यवादी के मत में प्रतीतिमान भेद का औपाधिक मानना आवश्यक होता है अन्यथा अद्वैत-विशाल मंग हो जायगा और मोक्षारूपा में औपाधिक भेद का भी विनाश होने से एक अत्यन्त पूर्ण स्वतन्त्र सर्वनियन्ता परमेश्वर ही नित्य रह जाता है । इस अवस्था में आत्यन्तिक दुःख निवृत्ति स्वयं हो जाती है अतएव केवल निरतिशय मुक्त-प्राप्ति ही मोक्ष इनके मत में नहीं बनता । दूसरे शब्दों में कथल मुक्त-स्वरूप का मोक्ष माननेवालों का पितृ और अङ्ग में भी भेद आवश्यक मानना होगा; क्योंकि अमर मानने में अङ्ग का आरोपित होना अनिवार्य हो जायगा । और, यदि मोक्षारूपा में आरोपित वस्तु का भान नहीं होता तो मुक्त भी मोक्षारूपा में उत्पन्न नहीं हो सकता; क्योंकि वह भी अक्षतन होने से आरोपित हो होगा । इससे यह सिद्ध हुआ कि आत्मा और अमात्मा तथा परस्पर आत्मा में भी जो भेद मानते हैं उन्हीं के मत में कथल आत्यन्तिक मुक्त कथमपि मोक्ष हो सकता है, और जो हममें भेद नहीं मानते उनके मत में कथल मुक्त मोक्ष नहीं हो सकता ।

यहाँ कुछ और विस्तार से विचार करना चाहिए कि क्यों निरतिशय मुक्त-प्राप्ति और निरतिशय मुक्त-निवृत्ति का सम्मिलित रूप में मोक्ष कहते हैं । पूर्ण स्वतन्त्रता का



ही नाम आत्मन्तिक गुण निवृत्ति है क्योंकि परतन्त्रता ही गुण का बीज है और पूर्ण स्वतन्त्रता तो केवल परमा मा का ही है। गुण पुरुषों को परमा मा से भिन्न माना जाय ता भी ईश्वर के परतन्त्र उन्हें मानना होगा और यदि सब मुक्तात्माओं को ईश्वर से भिन्न होने पर भी स्वतन्त्र मान लिया जाय तो जगत् का व्यापार बस कैसे चलागा ! क्योंकि पूर्ण स्वतन्त्रता की अवस्था में दो में भी मतभेद देखा जाता है तो बहुतों की स्वतन्त्रता में फिर कहना ही क्या है। फिर भी जगत् का व्यापार सुम्भवस्थित रूप से निरस्तः चल रहा है। अस्तु। यह एकतन्त्र ही है जानेकतन्त्र नहीं। इस दृष्टि से मुक्तात्मा को भी ईश्वर के परतन्त्र ही मानना होगा और परतन्त्रता में आत्मन्तिक गुण-निवृत्ति की सम्भावना ही नहीं हो सकती इसलिए एकात्मभाव अर्थात् आत्मा और परमा मा में अमेव का सिद्धान्त मानना ही होगा। एकात्मवाद मानने से मुक्ता मा पूर्ण स्वतन्त्र ईश्वर-स्वरूप ही हो जाता है। इस स्थिति में, आत्मन्तिक गुण-निवृत्ति मोक्षावस्था में स्वयं सिद्ध हो जाती है। परन्तु मोक्षावस्था में आत्मन्तिक गुण-प्राप्ति तभी सम्भव है जब आत्मा और ज्ञाना मा में भेद मानें क्योंकि शरीर और विषयों के सम्बन्ध से ही गुण उत्पन्न होता है। शब्द, स्पर्श आदि विषय और यह शरीर भी तो बड़ ही है। मोक्षावस्था में सुखोत्पादन के लिए शरीर और विषयों का अस्तित्व मानना ही होगा और उसको स्व ही मानना होगा कारण यह कि आरोपित मानने से मोक्षावस्था में गुण का मान नहीं हो सकता।

इससे यह सिद्ध होता है कि जब आत्मा और ज्ञानात्मा अर्थात् चित् और चक्षु में भेद है और आत्मा परमात्मा में अमेव तभी आत्मन्तिक गुण-निवृत्ति और आत्मन्तिक गुण-प्राप्ति सम्मिश्रित मोक्षावस्था में, हो सकती है और यह प्रत्यक्ष वाचिकों के ही मते में सम्भव है।

मोक्षावस्था का प्रतिपादन करनेवाली मुक्ति कहती है—अशरीरं नावच्छन्त न प्रियाप्रिये स्खलन्ते (कान्दोग्य ८।१२।१) अर्थात् मोक्षावस्था में प्रिय और अप्रिय अर्थात् सुख वा दुःख का स्पर्श नहीं होता। दूसरे शब्दों में जिस अवस्था में सुख वा दुःख का संघ भी नहीं रहता उसी को कैवल्य या मोक्ष कहते हैं। इस अवस्था में अप्रिय स्पर्श के समान ही प्रिय अर्थात् सुखानुभव का भी भुवि निर्वैष कहती है। इससे स्पष्ट प्रतीय होता है कि केवल आत्मन्तिक गुण प्राप्ति या सम्मिश्रित आत्मन्तिक गुण निवृत्ति और आत्मन्तिक गुण प्राप्ति—इनमें कोई भी मोक्षावस्था में भुवि-सम्भव नहीं है। किन्तु केवल आत्मन्तिक गुण निवृत्ति ही मोक्षावस्था में भुवि सम्भव है। मोक्षावस्था में गुण-गुण दोनों में से किसी का भी शेष नहीं रहता पक्षी भुवि का तात्पर्य है। अब प्रश्न यह उठता है कि क्या आत्मा पापाद्य के लक्षण बड़ है जिस गुण गुण का स्पर्श अर्थात् अनुभव नहीं होता। अथवा क्या मुक्ता मा स्वभावतः अमोक्षा अवस्था और निर्लेप है। आ मा को पापाद्य की तरह अव्यक्त मान लेना अज्ञान है। जिसमें गुण की सम्भावना ही फिर भी गुण से मुक्त हो नहीं मुक्ता मा है। इसलिए, पापाद्य की तरह जोर का अन्वेष मानना गुण नहीं है।

हम जीवत्मा को पापाद्य की तरह वर्णित अन्वेष नहीं मानते किन्तु

मोक्षावस्था से पहले जीवात्मा चेतन रहता है, और मोक्षावस्था में ही यह ब्रह्म हो जाता है। कारण यह है कि ज्ञान का ही नाम चैतन्य है, इसलिए ज्ञानी को चेतन कहा जाता है। ब्रह्मावस्था में जीव का ज्ञान रहता है, इसलिए सुख दुःख का अनुभव नहीं होता है और मुक्षावस्था में ज्ञान-गुण का ही सर्वथा लोप हो जाता है इसलिए सुख-दुःख का अनुभव भी नहीं हो सकता। यद्यपि इस प्रकार, मोक्षावस्था में ब्रह्म आत्यन्तिक बुद्ध-निवृत्ति भी सिद्ध हो जाती है, तथापि इस प्रकार की मोक्षावस्था को भुक्ति नहीं मानता क्योंकि मोक्षावस्था में सर्वलोकैक्यदृष्टि का भुक्ति मानती है— ब्रह्मत्वस्य सर्वमात्मैक्यमूत् हरण क पर्येत केन कं विज्ञानीयात्' (बु. भा. १।४।४)। इसका तात्पर्य यह है कि वहाँ सब कुछ आत्मा ही हो जाता है, वहाँ किसी किसीको देखें किसीसे किसीको सनें। वह भुक्ति मोक्षावस्था में दर्शन और ज्ञानादि का अभाव-बोधन करती है परन्तु ब्रह्म होने के कारण नहीं, किन्तु सर्वमात्मैक्यमूत् सब कुछ आत्मा ही हो जाता है इसलिए दर्शनारि के साधन न रहने के कारण यह सर्वलोकैक्यदृष्टि प्रसुक्त ज्ञानादि के ही अभाव का बोधन करती है।

यहाँ एक रहस्य और समझना चाहिए कि जब सर्वलोकैक्यदृष्टि पराकाष्ठा को प्राप्त कर जाती है तब द्रष्टा और दृश्य का मान नहीं होता। वहाँ दृष्टि स्वरूपतः विद्यमान रहने पर भी दृष्टि शब्द से व्यवहार करने योग्य नहीं रह जाती। इसलिए, भुक्ति में 'सर्वमात्मैक्यमूत्' यहाँ 'ब्रह्म' इस सत्कार्यक 'भू' वाद का प्रयोग हुआ। 'आत्मैक्य दृश्यते' ऐसा नहीं कहा गया। इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि आत्मा को स्वाभाविक अमोक्षा स्वीकार करने पर ही मोक्ष में आत्यन्तिक बुद्ध-निवृत्ति सिद्ध होती है, पापाचारि की तरह ब्रह्म मानने से नहीं। एक बात और है कि जब हम आत्मा का स्वाभाविक अमोक्षा मान लें तब उसका मद या अमेह स्वीकार करने में कोई भी विरोध नहीं होता और सुख दुःख के संशय नहीं रहने से आत्यन्तिक बुद्ध-निवृत्ति भी मोक्ष में सिद्ध हो जाती है।

इस प्रकार मोक्ष के सामान्य स्वरूप का वर्णन किया गया और प्रत्येक दर्शनकार ने अपने-अपने अमिमित प्रमाणी के आधार पर मोक्ष के स्वरूप में का भेद माना है उसका विवेचन उनके दर्शनों के सिद्धान्त-निर्देशन के समय किया जाएगा।

### मोक्ष का साधन

अब मोक्षावस्था की प्राप्ति का साधन क्या है इसके बारे में कुछ विचार करना चाहिए। मोक्ष के साधन की जिज्ञासा हमें पर मोक्ष के स्वरूप-ज्ञान की अपेक्षा होती है। उक्त मोक्ष के स्वरूप में बुद्ध-निवृत्ति का ही सर्वाभिमत माना गया है और बुद्ध-निवृत्ति के सामान्यतः दो प्रकार माने गये हैं। जैसे शारीरिक या मानसिक रोगों का भिन्न-भिन्न बुद्ध के अलग होने पर आदक और विषों के द्वारा बुद्ध सहेदन का एक देता है और या अनुर विभिन्न है वह बुद्ध के कारणा का समझकर उन कारकों को ही निर्मूल करने की चेष्टा करता है। हम दोनों उपायों में दूसरा ही उत्तम समझा जाता है, क्योंकि पहले उपाय से बुद्ध-सहेदन एक क्षण पर भी उसका मूल विद्यमान होने के कारण पुनः बुद्ध हो की सम्भावना बनी रहती है। इसलिए, बुद्ध के

मूल कारण का परिहार करना ही कुछ-निवृत्ति का सर्वोत्तम उपाय है। मूल कारण के परिहार के लिए उसका स्वरूप ज्ञान आवश्यक होता है। भोक में अनेक प्रकार के दुःख देखे जाते हैं, उन सबका परिहार मुमुक्षुओं का कर्तव्य है। कारण, एक छोटे-से छोटे दुःख के रहने पर आत्मस्तिक कुछ निवृत्ति नहीं हो सकती। यह प्रकट है कि अमिय वस्तु न संयोग से दुःख होता है परन्तु एक अमिय वस्तु का परिहार करने पर दूसरी अमिय वस्तु आ जाती है और परिणाम यह होता है कि अमिय वस्तुओं का एक लौटा-का लगा धरा है। इन सबका परिहार करना कठिन होने पर भी आत्मवश्यक है।

एक और भी निवारणीय बात है कि एक निरी प्रकार के दुःख का बही मूल कारण है वह निवृत्त करना कठिन ही नहीं बल्कि असम्भव है। इस स्थिति में नाना प्रकार के दुःखों का बही मूल कारण है वह निवृत्त करना तो और भी कठिन हो जाता है। जो वस्तु एक व्यक्ति के लिए दुःख का साधन है वही दूसरे व्यक्ति के लिए दुःख का साधन हो जाती है। और, जो वस्तु एक समय में किसी व्यक्ति के लिए दुःख का साधन है वही वस्तु उसी व्यक्ति के लिए कालान्तर या स्थानान्तर में दुःख का साधन हो जाती है।

इस परिस्थिति में निम्न निम्न अनेक प्रकार के दुःखों का बही मूल कारण है ऐसा विचार बतल सुख इति च ही करना होगा। ऊपर कह आये हैं कि शब्द, स्पर्श, रस एवं ध्वनिवासी चित्त की भौतिक वस्तुएँ सधर में उपलब्ध होती हैं, उनका इन्द्रियों के साथ सम्बन्ध होने पर ही दुःख या सुख का अनुभव होता है। उनमें कुछ वस्तुएँ सुख को और कुछ दुःख को उत्पन्न करती हैं। यहाँ यह प्रश्न उद्भव हो उठता है कि कुछ दुःख की उत्पत्ति को वस्तुएँ हैं उनका कारण क्या है? और, उस कारण का भी कौन कारण है? इस प्रकार मूल कारण की खोज करने पर सुखोत्पादक और दुःखोत्पादक वस्तुओं के मूल कारण विष-मिश्र प्रतीत हों। वह तो वस्तुओं का सुखोत्पादकत्व या दुःखोत्पादकत्व-स्वरूप मूल कारण का ही स्वरूप है ऐसा स्वीकार करना होगा। यदि सुखोत्पादक और दुःखोत्पादक वस्तुओं का मूल कारण एक ही होगा तो ही सुख-दुःखोत्पादकत्व-स्वरूप मूल कारण का स्वरूप नहीं है यह मानना हीमा क्योंकि एक कारण से विरक्त हो लक्षों की उत्पत्ति कारण-स्वभाव के विरक्त है। यदि सुख-दुःखोत्पादकत्व मूल कारण में नहीं माना जाय तो इस स्थिति में यह मानना होमा कि मूल कारण से कार्पोराइन-परम्परा के मध्य में ही किसी वस्तु में किसी निमित्त से सुखोत्पादकत्व और दुःखोत्पादकत्व-स्वरूप उत्पन्न हो जाता है। अतएव संसार में भूत-भौतिक निमित्त पदार्थों के मूल कारण के अन्वेषण में मुमुक्षुजनों की व्यापारिक प्रवृत्ति होती है।

इस वयात् म विचित्रे भूत-भौतिक पदार्थ देखे जाते हैं उनमें ये वस्तुएँ सुख साधन हैं और ये दुःख-साधन इस प्रकार होंगे तो मागों में विमल नहीं कर सकते। कारण यह है कि सुखोत्पादकत्व और दुःखोत्पादकत्व ये वस्तु के ही अंगीन नहीं हैं, अर्थात् सुख और दुःख वस्तु के ही वर्ग नहीं हैं किन्तु वे भोक्ता पुरुष के भी अंगीन

होते हैं। उदाहरण के लिए, कामिनी और कनक सुख-साधनों में सबसे उच्च माने जाते हैं परन्तु वे ही वीतरागों के लिए सुखकारक नहीं होते, प्रसुत उद्देगकारक ही हो जाते हैं। कहा गया है—

वस्तुतस्तद्विनिर्देशं नहि वस्तु व्यवस्थितम् ।

कामिनीकनकेभ्योऽपि न सुखं शान्तचेतसाय ॥

वास्तव यह है कि यह वस्तु सुखकारक है और यह दुःखकारक, इस प्रकार का निर्देश नहीं कर सकते क्योंकि कोई भी वस्तु व्यवस्थित नहीं है। वीतरागों को कामिनी और कनक से सुख नहीं मिलता। इसलिए, मोक्षा पुरुष में भी सुखोत्पादक और दुःखोत्पादक बर्म विरोध रूप से मानना ही होगा। अब यहाँ यह प्रश्न उठता है कि पुरुष का जो सुख-दुःखोत्पादक बर्मविरोध माना जाता है, वह अनादिकाश से ही पुरुष में रहता है या बीच में किसी निमित्त से उत्पन्न हो जाता है? इस बात का निर्यन करने के लिए अहं वस्तुओं के मूल कारण का अन्वेषण करना आवश्यक है, उसी प्रकार अपने मूल कारण का भी पता लगाना आवश्यक हो जाता है।

## तत्त्व-विचार

उक्त अहं या चेतन वस्तु का जो मूल स्वरूप है, उसी का 'तत्त्व' शब्द से व्यवहार शास्त्रकारों ने किया है। 'तत्त्व मावत्तत्त्वम्' इस व्युत्पत्ति से अहं और चेतन पदार्थों का जो मूल स्वरूप है, वही 'तत्त्व' कहा जाता है। जिसका ज्ञान मोक्ष प्राप्ति में उपयोगी हो उसमें भी आचार्यों ने 'तत्त्व' माना है। अहं और चेतन के मूल स्वरूप का ज्ञान मोक्ष-प्राप्ति में उपयोगी माना गया है, अतएव अहं और चेतन का मूल स्वरूप ही तत्त्व शब्द का वास्तविक अर्थ होता है। इस प्रकार, सामान्यतः दो तत्त्व सिद्ध होते हैं—एक अहं पदार्थों का मूल कारण और दूसरा चेतन पदार्थों का मूल कारण।

अब मुक्ति-सम्मत कौन-कौन तत्त्व हैं, इसका विचार किया जायगा—यद्यपि मुक्ति-सम्मत तत्त्वों के विषय में शास्त्रकारों का विचार मही है तथापि प्रत्येक दशनकार ने अपने-अपने ज्ञान के अनुसार मिश्र-मिश्र प्रकार से तत्त्वों का वर्णन किया है। तत्त्व विज्ञाता का प्रकार यह है कि स्थूल कार्य देखकर सूक्ष्म कारण के लिए जिज्ञासा होती है, इसी प्रकार विशेष मूल से उसके कारण-सामान्य और मूल कार्य से अमूल्य कारण की जिज्ञासा होती है। इस प्रकार, कार्य देखकर कारण विषयक जिज्ञासा समाप्ततः हुआ करती है। कारण के ज्ञान होने पर मूल कारण का अन्वेषण सुप्त हो जाता है। इसी अभिप्राय से परमात्मा से शरीरादि तत्त्व स्थूल प्रत्यक्षपर्यन्त कार्य-कारण-भाव के साधन के लिए, सृष्टि-क्रम का वर्णन मुक्ति न किया है। यद्यपि सृष्टि-क्रम वस्तुतः एक ही प्रकार का है, तथापि वर्णन शैली विभिन्न प्रकार की पाई जाती है। एक ॥ वस्तु का विभिन्न प्रकार से वर्णन ज्ञान-सीधर्म के लिए प्रायः सर्वत्र देखा जाता है। उदाहरण के लिए, काम्यों में एक ही पद्मोदय या सूर्योदय का वर्णन विभिन्न उपमाओं के साथ विभिन्न प्रकार से किया गया है। यह विभिन्न प्रकार का वर्णन भी, विभिन्न दृष्टिबोधों को हृदय में विषय-वस्तु के मूलमदया प्रवेश करने के लिए ही, प्रयोजनानुसार किया गया है।

सृष्टि का प्रतिपादन करनेवाली त्रितयी भुक्तियाँ हैं। उनकी एकवाच्यता मयवान् ब्राह्मण्य में ब्रह्म-मूल के द्वितीयाध्याय के तृतीय पाद में 'नविकल्पभुक्तेः', 'अस्ति तु 'गौतमधम्मनात्' इत्यादि सुत्रों में उच्चम प्रकार से की है। भुक्ति में वर्णित सृष्टि-क्रम के अनुसार ये चर पाये जाते हैं—पृथ्वी, जल, तेज, वायु और आकाश। ये पाँच भूत—राज, स्वर्ग, रूप, रस और गन्ध। राजतन्मात्र, स्वर्गतन्मात्र, रूपतन्मात्र, रसतन्मात्र और गन्धतन्मात्र—ये पाँच तन्मात्र। इन तन्मात्रों का ग्रहण करनेवाली श्रोत्र, त्वक्, अग्नि, रसना और प्राण—ये पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ तथा इनका प्रेरक मन। वाक्, पाणि, पाद, पाशु और उपरस—ये पाँच कर्मेन्द्रियाँ और इनके अग्रगण्य प्राण, बुद्धि, मन्त्रात् आत्मा और अग्रगण्य पुरुष—ये ही तत्त्व सृष्टि प्रक्रिया में गिनाये गये हैं। इन्हीं सब चरों में परस्पर कार्य-कारण-भाव भुक्तियों में दिखाया है। कार्य-कारण की परम्परा में धनका मूल कारण परमात्मा का साक्षात्कार ही है। कार्य-कारण-भाव ही होने का यही अभिप्राय है। इसी अभिप्राय से तत्त्वों में परापर-भाव भी भुक्तियों द्वारा वर्णित है—'इन्द्रियेभ्यः परा अर्था अर्थेभ्यश्च परं मनः' इत्यादि कठ भुक्तियों के द्वारा इन्द्रियों से परे अर्थ अर्थ से परे मन मन से परे बुद्धि, इस प्रकार परापर-भाव बताया गया है। वास्तव यह कि पहले इन्द्रियों के ज्ञान होने के बाद ही विषयों का ज्ञान होता है। विषयों के ज्ञान के बाद मन का, उसके बाद बुद्धि का इस प्रकार पूर्व-पूर्व के बाद उत्तरात्तर का ज्ञान करने-करते सबसे परे परमात्म तत्त्व का साक्षात्कार होता है। इसी प्रकार वाक् बस्तु के ज्ञान होने के बाद ही उसके अन्तःस्थ अर्थात् मीमांसी बस्तु का ज्ञान होना सम्भव है। इसी कारण परमात्मा का सर्वान्तःस्थ और सर्वान्तर्वासी होना भुक्ति बताती है। एकग्रकारण तत्त्व परार्थ के ज्ञान के बाद ही सूक्ष्म परार्थ का ज्ञान होना सम्भव है। सूक्ष्म के ज्ञान होने के बाद ही उसके अग्रगण्य सूक्ष्म-सूक्ष्म का ज्ञान या साक्षात्कार भी होता है। इस प्रकार, अनेक प्रकार के उपाय परमात्मा के साक्षात्कार के लिए भुक्ति बताती है।

### आत्मसाक्षात्कार के उपाय

समस्त कारणों का भी कारण सूक्ष्म से भी सूक्ष्मतर वा सूक्ष्मतर सर्वान्तर्वासी परमात्मा ही है। और, अन्तःस्थ सूक्ष्म कुशाग्रबुद्धियों को भुक्ति की सहायता से आत्मा का साक्षात्कार सम्भव है। परमात्मा का ब्रह्मत् स्वरूप बताने में भुक्ति भी अपने का अग्रमर्ष पाती है और इसीलिए बार बार कहती है—'नेति नेति', 'नतो वाचो निबर्त्तने अभ्याप्य मनसा सह। इतना ही नहीं ब्रह्मब्रह्मण्यक म लिखा है—'विराट् अथेवाः अर्थात् समस्त पदार्थों का बोध करानेवाला वेद भी परमात्मा का सम्बन्ध बोध कराने में अग्रमर्ष रहते हैं। भुक्तियों में परमात्मा का बोध कराने में जो कुछ भी प्रयास किया है वह मुख्यतः निषेधात्मक ही है। जैसे—'अस्तु त्वम् अनन्तः', 'नाम्यः प्रथ, म बहिःस्थ, नोमयत् प्रथ, म प्रज्ञानजन म प्रथ, मायकम् अदृश्यम् अमाहानम् अक्षय्यम् अविम्वयम् अमप्यद्वैतम्' इत्यादि। उसके मित्र के निषेध में ही भुक्ति की उत्पत्ति है। इस प्रकार बुद्धि होने पर भी परमात्मा का बोध कराने में भुक्ति अपना मयक नहीं छोड़ती। इतना ही नहीं 'अथ ब्रह्म' कहकर अन्तःस्थ मन्त्रबुद्धियों की भी

ब्रह्म-भाषना को हट्ट करती है। किसी भी वस्तु में सर्वोत्तम ब्रह्म की भाषना हो, यही भुक्ति का मुख्य उद्देश्य है। माता की तरह 'अर्ध ब्रह्म' कहकर वह हमें ब्रह्म-ज्ञान की ओर उद्येयित करती है। सदा स्नेहमयी जननी की तरह भगवती भुक्ति में हमी बधना नहीं कर सकती। प्रत्युत यथाधिकार अर्ध से प्राण, प्राण से मन मन से बुद्धि की ओर हमें उद्येयित करती है। बाद में पूषाधिकार प्राप्त हो ज्ञान पर 'सर्व सानमनसं ब्रह्म' का उपदेश देती है और 'आनन्द ब्रह्म', 'आनन्द ब्रह्मणा विद्वान् न विमेति कुतश्चन' इत्यादि बधनामृतों से हमें निर्मय बनाकर हृत्कार्य कर देती है।

भुक्तियों में अधिकार के भेद में अनेक प्रकार के माग ब्रह्म-साक्षात्कार के लिए बताये गये हैं। वे भुक्तियाँ प्रत्युपाधि मन्त्रों का जप और प्रतिमादि पूजन से परम सत्य ब्रह्म-साक्षात्कार तक की ओर हमें केवल उद्येयित ही नहीं करती, प्रत्युत उसमें प्रतिष्ठित करने के लिए उपाय भी बताती हैं। भुक्ति कहती है—परमात्म-सदन में प्रवेश-द्वार पर ही द्वारपालों की तरह प्रतिबन्ध-रूप में, विषय और इन्द्रियाँ विद्यमान रहती हैं। इनको किसी प्रकार मिलाकर बन्ध में करना आवश्यक है। इनको बन्ध में करने का उपाय भी भुक्ति बताती है—'यस्तु विद्वानवान् भवति, युजेन मनसा सदा तत्स्वेन्द्रियाणि ब्रह्मानि तदथा इव सारथेः (कठोपनिषद्)।

इसके बाद भुक्ति कहती है—मन और प्राण जो अधिकारिण हैं, उन्हें ब्रह्म रूप में ही देखो। यथा—'मनो ब्रह्म व्याजानात्', 'प्राणो ब्रह्म व्याजानात्' (ऐ उ )। इसके बाद भी भुक्ति अपना व्यापार नहीं छोड़ती और कहती है—अनभ्य माध स ब्रह्म मे निष्ठा करो प्रमाद न करो, 'ब्रह्मरा ब्रह्मनिष्ठा (म उ ) 'अप्रमत्तेन ब्राह्मणम्' (म उ )। इस प्रकार, प्रत्युपदेश के अनुष्ठान से ब्रह्मविज्ञान का सब पूर्ण अधिकार प्राप्त हो जाता है, तभी परमात्मा उसको आत्मीय समझकर देगता है उसी को आत्मसाक्षात्कार होता है यही परमात्मा का ब्रह्म अर्थात् स्वीकृति है—'यथैवैव ब्रह्मते तन सत्य तत्सैव आत्मा ब्रह्मते तन् स्वाम्।' आत्मसाक्षात्कार ही मोक्ष का कारण है।

इस प्रकार सामान्यन पर्वतोत्थान करने पर भीत हर्षणों में दो प्रकार के तरंग विद्यमान हैं—एक ब्रह्म, दूसरा इन्द्रिय। ज्ञानस्वरूप कैवल्य का नाम ब्रह्म है। अथर्वन अनात्मभूत ब्रह्म का नाम इन्द्रिय है। वह अनेक प्रकार का है—आकाशादि पञ्चभूत, पञ्चगमात्र दस इन्द्रियाँ बुद्धि, अहङ्कार, चित्त प्राण, ज्ञान सामान्य और अस्मत्त्व। पञ्चदशवर्ग के जाने हैं। इन तारों के मूल कारण का अन्वेषण तीन प्रमाणाँ से सुगम होता है—य पञ्च शब्द और अनुमान। इन्हीं तीन प्रमाणाँ का 'ब्रह्मन् भोतव्या म्मत्तम्' कहकर भुक्ति भी हमारा सूचित करती है। इनमें भी मूलतत्त्वभूत आत्मा ही ब्रह्म है उसका साक्षात्कार होना माध के लिए आवश्यक है। इस साक्षात्कार के लिए शुद्ध गुणों में भ्रमण कर, भुक्ति आदि में निश्चय कर मनन करना उपयुक्त है। बिना प्रत्यक्ष दर्शन के भक्त्यमात्र ही कृतार्थता नहीं होती। हीन के भक्त्यमात्र से अग्र्यकार की निवृत्ति नहीं होती। यवन शब्द ज्ञान पराजय ही होता है दर्शन ही प्रत्यक्ष है। परोक्ष और प्रायश्चित्त म ब्रह्म चम्पूर है, यह प्रायः सबका अनुभूत है। इसमें प्रष्टम में यही निश्चय होता है कि केवल आत्मा के भक्त्यमात्र में ही कृतार्थता नहीं होती, कृतार्थता ही होती है

साक्षात्कार से। अथवा से निमित्त जो अर्थ है उसकी विपरीत भावना की निवृत्तिपूर्वक उपपत्ति के लिए मनन ही उपयुक्त होता है। और, मनन अनुमान के ही अर्धीन है। सबसे परे मूल तत्त्व के साक्षात्कार के लिए उपयुक्तता शब्द अर्थात् भुक्ति प्रमाण ही उपयुक्त है। अनुमान ही उसका पोषक होने से पार्यव ही कहा जाता है।

अब मूल तत्त्व के अन्वेषण का उपयोग क्या है, इसका विचार किया जाता है। लोक में देखा जाता है कि एक ही मूर्तिका की दो प्रतिमाएँ बनाई गई हैं—एक मुन्दर देवता की हस्ती, भवद्वार राक्षस की। इन दोनों के नाम और उक्त आकारविशेष कम की समालोचना के समय द्वि में विपरीत अवस्था आ जाती है—देवता-भावना में प्रेम और राक्षस-भावना से द्वेष अवस्था उत्पन्न होता है, विषय प्रकार प्रकृत में देवता का राक्षस के नाम और कम की हस्त देने पर मूर्तिका ही मूल तत्त्व बनती है और वह भी जान लेना चाहिए कि नाम और कम के कारण ही राग या द्वेष का जन्म होता है। देवता के नाम और कम की आलोचना से प्रेम और राक्षस के नाम और कम से ही द्वेष उत्पन्न होता है। दोनों का मूल तत्त्व मूर्तिका के अनुसन्धान से देवता और राक्षस भुक्ति नष्ट हो जाती है, केवल मूर्तिका-भुक्ति ही रह जाती है। इस अवस्था में राग-द्वेष विच्छिन्न नष्ट हो जाते हैं।

विषय प्रकार प्रतिमा का कारण मूर्तिका का अनुसन्धान किया उसी प्रकार मूर्तिका के कारण का भी अनुसन्धान करे, इसके बाद उस कारण के कारण का फिर उस कारण के कारण का, इस कारण परम्परा के अन्वेषण में सबसे परे मूल कारण का साक्षात्कार हो जाता है। इस अवस्था में राग-द्वेष के समूल नष्ट हो जाने से विच्छिन्न प्रसन्न हो जाती है। विच्छिन्न के प्रसन्न होने से म कुछ प्रिय रहता है न अप्रिय। प्रिय और अप्रिय का सम्बन्ध ही बन्ध और उसका अभाव ही मोक्ष है। कैवा मुक्ति-वचन पहले उपन्यस्त किया गया है—‘अशरीरं वा वस्तु न प्रिया-अप्रीये स्वरूपं (आ उ)। इस अवस्था में सुखात्मा और परमात्मा में कुछ भी भेद नहीं रह जाता। विषय प्रकार, शुद्ध ब्रह्म में शुद्ध ब्रह्म मिला देने से भेद भावित नहीं होता, उही प्रकार मूल तत्त्व के साक्षात्कार करनेवाले महात्माओं को आत्मा परमात्मा से भिन्न भावित नहीं होता। भुक्ति कहती है—

‘अशरीरं द्वन्द्वे दुःखनाशितं तारमेव वसति।

एवं सुखैर्मिच्छन्त आत्मा वसति वीर्यम् ॥—क उ, २।१।१५

इस प्रकार का मोक्ष केवल आत्मस्वरूप के साक्षात्कार से ही प्राप्त होता है इसमें दूसरे किसी साधन की आवश्यकता नहीं है। साधमात्सर की अपेक्षा का नियम स्वयं भुक्ति करती है—‘तमेव विद्वानमृत इह वसति नाम्ना फल्गु विच्छिन्न-वचन’ (वै आ), अर्थात् उस परमात्मा को जानकर ही मनुष्य अमृत अर्थात् मुक्त हो जाता है। भुक्ति के लिए वृक्ष कोई मांग नहीं है। पुनः भक्ति कहती है—‘उर्ध्वमूर्तत्वमात्मानं उर्ध्वमूर्तामि आत्ममि। तैश्चैव परमं ब्रह्म वासि मात्मेन हेतुना। अर्थात्, जो मनुष्य तब पूर्ण में अपनी को और अपनी में तब पूर्ण को देखता है वह ब्रह्म को प्राप्त करता है इसमें कोई वृक्ष हेतु नहीं है।

इससे यह सिद्ध होता है कि निश्चय ही मोक्ष मार्ग में आत्मज्ञान परमावश्यक है और भी कर्म, उपासना, तप आदि मोक्ष के ओ साधन बताये गये हैं, उनका निषेध भी नहीं होता क्योंकि चित्तशुद्धि के द्वारा ज्ञान-प्राप्ति में उसकी उपयोगिता अमर्याद होती है। ज्ञान प्राप्ति के बाद उनकी उपयोगिता नहीं रह जाती। 'तमेतं वदानुवचनेन प्राप्त्या विविदिषन्ति यश्च दामेन तपसा' (बृ० आ० उ ४।४।२२)—इस श्रुति का भी तात्पर्य यही प्रतीत होता है कि केवल विविदिषा अर्थात् ज्ञान प्राप्ति में ही यश ज्ञान और तप आदि का उपयोग होता है, ज्ञान प्राप्ति के बाद नहीं।

श्रुतियों में मुक्ति के दो मोह बताये गये हैं—सद्योमुक्ति और क्रममुक्ति। 'तस्य तावदेव चिरं यावत्त विमोक्षेऽयं संपद्ये' (छा उ ३।१।४।४२)—इस श्रुति से सद्योमुक्ति का बर्णन किया गया है। और—

‘वैश्वान्तविज्ञानमुविशितार्थाः संव्यासवापात् कथः सुदुस्तराः।

ते ब्रह्मलोके तु परास्तकाचे परास्त्यात् परिसुखमिति सर्वे॥

—म बा उ १२।३

इस श्रुति से क्रममुक्ति का बर्णन किया गया है। क्रममुक्ति के प्रत्यक्ष में ही देव मान-मार्ग का बर्णन छान्दोग्य और बृहदारण्यक में विस्तृत रूप से किया गया है।

## पुनर्जन्म-विचार

इन दो प्रकार की मुक्तियों में भूल मोह यह है कि मोक्ष के प्रतिकल्पक प्रारब्ध कर्म का जब समूल नाश हो जाता है और आत्मविज्ञान पराकाष्ठा पर पहुँच जाता है, उस अवस्था में सद्योमुक्ति होती है। यदि प्रारब्ध कर्म का समूल नाश न हो अथवा आत्मविज्ञान पराकाष्ठा को न पहुँच, तब तो क्रममुक्ति ही होती है। जबतक आत्मविज्ञान नहीं होता, जबतक मरने में सद्यो उ मुक्ति नहीं मिलती कर्मोत्पत्ति के उपायों के लिए बार-बार जन्म-मरण का चक्र लगा ही रहता है। कहा भी है—  
'जातरथैव मृतरथैव जन्म वैव पुन पुनः 'पुनश्च जन्मान्तरकर्मयोगात् स एव जीवः स्थितिं प्रयुज' (किरणोपनिषद्, १।१४) इत्यादि श्रुति तथा जावत्स्य हि भुवा मृत्यु भुव जन्म मृत्यु च' इत्यादि स्मृति-ग्रन्थों से पुनर्जन्म तो सिद्ध ही है। इससे अतिरिक्त अनुमानादि प्रमाणों से भी उसकी पुष्टि होती है।

सौक्य से देखा जाता है कि कोई व्यक्ति जन्म से ही शान्तबुद्धि में उत्पन्न होने पर कारण मुनीपयोग करता है और दूसरा व्यक्ति इच्छा बुद्धि में जन्म लेकर दुःख भोगता है। इस वैषम्य का कारण जबतक पुनर्जन्म के अतिरिक्त दूसरा क्या हो सकता है? क्योंकि, यह सब प्रमाणों से सिद्ध है कि जन्म और दुःख पुण्य-पान कर्मों का ही फल है। नरकात् शिशु के किसी कर्म की सम्भावना नहीं है इसलिए अगमना पूर्व जन्म के कर्म का अनुमान किया जाता है। अगमना, बिना कर्म के ही जन्म-दुःख का उद्भोग मानना होगा इस विधि में कारण के बिना कार्य नहीं होता यह विद्वान् मंत्र हो जाएगा। दूसरी बात यह है कि अज्ञानाभावात् जन्म भी हो जाता है। बिना कर्म के ही उसका जन्म भोगना अज्ञानाभावात् होना कहा जाता है अथ—नरकात्



राजकुमार तथा इतिहासकालक । यदि पुनर्जन्म में माना जाय, तो इस जन्म में जो कुछ मत्ता या बुरा कर्म किया, और उसका कुछ भोगे बिना उठका शरीरान्त हो गया इस स्थिति में उसका कर्म क्षय हो जाने से कृतप्रत्याश-शय हो जाता है ।

और भी किसी काम में प्रवृत्ति के प्रति इच्छाजनता का ज्ञान कारक होता है । तात्पर्य यह है कि जब तक मनुष्य या किसी जन्तु की उस काम में प्रवृत्ति नहीं होती, जब तक उसे यह ज्ञान न हो कि इसमें प्रवृत्त होने से मेरा इष्ट-साधन होगा । ज्ञान में देखा जाता है कि गाय भैंस आदि जानवरों के बच्चे जन्म लेते ही स्तन-पान में प्रवृत्त हो जाते हैं । अब यहाँ यह ही प्रश्न उठता है कि क्या उन बच्चों की स्तन-पान में प्रवृत्ति इच्छाजनता-ज्ञान के बिना ही आकस्मिक है या इच्छाजनता के पारम्परिक ज्ञान से है ? यदि कारक के बिना आकस्मिक प्रवृत्ति मानें, तब तो कारक के बिना ही आकस्मिक कार्य की उत्पत्ति होनी चाहिये, जो असम्भव है । यदि इच्छाजनता का ज्ञान मानें तब तो पुनर्जन्म सिद्ध हो जाता है; क्योंकि पूर्व-जन्म के अनुस्मरण के बिना इच्छाजनता का स्मरण होना असम्भव है ।

इन्हीं सब कारणों से प्रायः सभी दर्शनकारों ने वैष्णव आचार्य को आंकक, पुनर्जन्म के सिद्धान्त को माना है । यहाँ तक कि क्षत्रमंगवासी या शूद्रमवासी जैसे लोग भी पुनर्जन्म सिद्धान्त को मानते ही हैं ।

## सूक्ष्मशरीर की सत्ता

पुनर्जन्म-सिद्धान्त में सूक्ष्मशरीर के अन्तर एक सूक्ष्म और कारकशरीर की भी सत्ता मानी जाती है जो सूक्ष्मशरीर के अभाव में भी कार्यकारी होता है । पञ्चभूत, पञ्चद्वन्द्वेन्द्रिय, पञ्चकर्मैन्द्रिय, प्राण और मन—इन्हीं सबह पदार्थों से सूक्ष्मशरीर निर्मित है इसका कारक जगिषा या प्रवृत्ति है । सूक्ष्मशरीर सूक्ष्मशरीर का कारक होता है इसीलिए सूक्ष्मशरीर के अभाव में भी सूक्ष्मशरीर की सत्ता और कार्यकारिता विद्यमान है । कार्य के अभाव में भी कारक की सत्ता अवशिष्टान्त से विद्यमान है । इन्हीं पञ्चद्वन्द्वमूला इष्ट इन्द्रियाँ प्राण और मन को सूक्ष्मशरीर-संज्ञा आचार्यों ने मी ही हैं । वायव्यस्थिति मित्र ने भी प्राणयतेषां इष्ट सूक्ष्म के माध्य की व्याख्या करते हुए लिखा है—‘तथैवामुमिषिषः सूक्ष्मो वैहो गृतेन्द्रियममोमन् इति गम्यते (मानसी अ १) । ‘शरीरं सप्तदशभिः सूक्ष्म तन्निष्ठानुसृतं’—पञ्चरात्री के इष्ट श्लोक का भी यही तात्पर्य है । यही सूक्ष्मशरीर सूक्ष्मशरीर का कारक होता है । कारोत्पत्ति के पक्ष पर कारक की सत्ता अवश्य मानी जाती है । इससे विद्यमान है कि कार्य के अभाव में भी कारक की सत्ता अवश्य रहती है । और, सूक्ष्मशरीर से जो ह्यम या अह्यम कर्म होता है उसका उत्पन्न सूक्ष्मशरीर के ऊपर भी अवश्य होता है । इसी कर्मबन्ध संस्कार से प्रेरित होकर जीवाम्ना पूर्वदेह को छोड़कर देहान्तर को प्राप्त करता है । सूक्ष्मशरीर का परबोध-गमना भवभाव वेदव्याध में भी—‘तदन्तरप्रतिपत्ती रंदिषि उपरिध्वजः प्रश्न निरूपणान्ताम् प्राणगतेषां इत्यादि—वेदान्त-सूत्रों से सूचित किया है । इसका माध्य करत हुए भगवान् शङ्कराचार्य ने स्पष्ट लिखा है—‘जीवः शुद्धप्राणतन्निष्ठः सैन्द्रियः

धमनस्कोऽविद्याकर्म पूर्वप्रज्ञापयिष्ये पूर्व देह विहाय देहान्तरं प्रतिपद्यते, इत्येतदत्र गन्तव्यम्।' यहाँ जीवात्मा के जितने विशेषण हैं, उनसे पूर्वोक्त सूक्ष्मशरीरविशिष्ट जीवात्मा का ही देहान्तरगमन सूचित होता है। इससे स्पष्ट प्रतीति होता है कि सूक्ष्म शरीर के बिना भी सूक्ष्मशरीर की सत्ता और कार्यकारिता अवश्य रहती है।

प्रतिदिन के स्वप्न का अनुभव भी उक्त विषय में प्रमाण होता है कि सूक्ष्मशरीर के बिना भी सूक्ष्मशरीर की सत्ता और कार्यकारिता विद्यमान रहती है। जिस समय पर के भीतर चारपाई के ऊपर सूक्ष्मशरीर सो जाता है, उस समय भूतेन्द्रियमनोमय उसका सूक्ष्मशरीर सूक्ष्मशरीर की कर्मवासना से प्रेरित होकर जहाँ ब्रह्मावत नगर या जगत् में प्रवेश करता हुआ कर्मवासना के अनुसार सुख या दुःख का उपभोग करता है। इसी प्रकार जीवात्मा सूक्ष्मशरीर के छूटने पर कर्म-वासना के अनुसार सूक्ष्मशरीर के साथ नाना मोनियों में जाकर अनेक प्रकार के सुख दुःख का उपभोग करता है।

छान्दोग्य और बृहदारण्यक उपनिषद् में पञ्चामि-विद्या से देवयान और विदुषान-याग के द्वारा जीवात्मा के देहान्तर-नाशन का जो बयान किया गया है वह केवल कल्पनामात्र नहीं है किन्तु उसमें वास्तविकता है। जिस प्रकार सूर्य-रश्मियों के द्वारा समुद्र से जाते हुए जल-बिन्दुओं को कोई भी नहीं देखता उसी प्रकार सूक्ष्मशरीर से सूक्ष्मशरीर-रहित जीवात्मा को अग्नि (ज्योति) आदि के मार्ग से जाते हुए कोई नहीं देखता। वह सब काम सूर्य जगत्मा की रश्मियों और वायु में विद्यमान अदृश्य आकर्षण शक्तियों के द्वारा ही सम्पन्न हुआ करता है।

इन सब बातों से यह सिद्ध होता है केवल मरणाभास से मोक्ष नहीं होता, किन्तु आत्म-साक्षात्कार से ही मोक्ष होता है। आत्मसाक्षात्कार का हेतु उपासना है। इसके बिना आत्मसाक्षात्कार होना असम्भव है। कारण यह है कि आत्मा अत्यन्त दुर्लभ है उसका साक्षात्कार बिना उपासना के नहीं हो सकता। जिस प्रकार किसी राजा से मिलने के लिए किसी अधिकारी की आवश्यकता होती है क्योंकि उसी के द्वारा राजा का साक्षात्कार सम्भव है उसी प्रकार आत्मसाक्षात्कार के द्वारा ही आत्मा का साक्षात्कार होना सम्भव है सम्भव नहीं। क्योंकि सीमित शक्तियाँ सूक्ष्मशरीरवारी एक साधारण राजा के दर्शन के लिए भी यदि किसी अधिकारी की आवश्यकता होती है तो जिसके ऐश्वर्य की सीमा नहीं, उस अधिष्ठित शक्तिपुङ्ख सूक्ष्म से भी सूक्ष्मतर परमात्मा के साक्षात्कार के लिए अधिकारी की आवश्यकता हो इसमें आश्चर्य ही क्या है। राजा का दर्शन अधिकारी के बिना भी किसी प्रकार हो सकता है; क्योंकि वह सूक्ष्म दृश्यमान पदार्थ है। परन्तु, परमात्मा अत्यन्त अदृष्ट और अदृश्यमान है इसलिये किसी प्रकार भी उसका साक्षात्कार होना बिना किसी के द्वारा असम्भव है अतएव यहाँ किसी माध्यम की कल्पना आवश्यक हो जाती है। इसी अग्निप्रमाण से छान्दोग्योपनिषद् में 'मनो ज्योत्सुषाधीति' इस श्रुति के द्वारा मन में ब्रह्म मानना से उपासना का रिवाज किया गया है। कारण यह है कि प्रसिद्ध वस्तु में ही किसी की भावना सम्भव है और माधिमध्य में मन की स्थिति साधारणतया प्रसिद्ध है, इसलिये उसमें ब्रह्मन्तर की भावना कर सकते हैं।

## प्रतीकोपासना

जो काम शरीर से हो सकता है उससे कहीं अधिक बचन से उसका प्रतिपादन कर सकते हैं क्योंकि जो कार्य शरीर से नहीं हो सकता, उसका प्रतिपादन शब्दी कर सकती है और जिसका प्रतिपादन वाणी भी नहीं कर सकती, उसकी भी उपरति मन से कर सकते हैं। मन की गति अमरिहत है वह कहीं नहीं रुकती। इतिहास, मन ही अमरिहत शक्तिग्राह्य सज्ज्यापक ब्रह्म का किसी प्रकार स्थापक हो सकता है इसी बिंदु से मन में परमात्मस्वरूप की कल्पना किसी प्रकार कर सकते हैं। इसी अभिप्राय से ब्रह्म प्राप्ति का अधिकारी समस्त मन में ब्रह्म-भावना की उपासना का विधान महावती मुनि करती है। इसमें ब्रह्मस्वरूप की प्रधानतया उपासना नहीं होती। जिस प्रकार, अत्यन्त तेजस्वी ब्राह्मण को देखकर कोई कहे कि 'सूर्योऽयं ब्राह्मणः'—वह ब्राह्मण सूर्य है तो इस वाक्य से अत्यन्त तेजस्वी होन के कारण ब्राह्मण का ही मूल्य प्रतीत होता है सूर्य का नहीं। परन्तु, यदि वही वाक्य किसी अत्यंत महा पावनमहिमा के समीप कहा जाय तो इसका अभिप्राय मिथ हो जाता है। क्योंकि, सूर्य के स्वस्म को नहीं जाननेवाली राजमहिमाओं के समीप सूर्य का स्वस्म बताने के लिए समीप-स्थित तेजस्वी ब्राह्मण का निर्देश कर 'सूर्योऽयं ब्राह्मणः' कहा गया है। इसका तात्पर्य जिस प्रकार इस ब्राह्मण का विशिष्ट तेज है उसी प्रकार अतिशय तेज पुनरितिह को सूर्य-प्रकाश होया। यहाँ सूर्य का ही महत्त्व प्रतिपादित होता है, ब्राह्मण का नहीं। इसी प्रकार 'मनो ब्रह्मेष्टुपासीत'—इस वाक्य के द्वारा मन में ब्रह्म भावना की उपासना का विधान करने से अमरिहत शक्ति विशिष्ट सर्वव्यापक ब्रह्म-भावन को इष्ट करने में ही सुविधा का तात्पर्य प्रतीत होता है, मन को ब्रह्म बताने में यही। इसी उपासना का नाम प्रतीकोपासना है।

## उपाध्यासना

जिस प्रकार शरीर के ज्ञान से शरीरोपाविशिष्ट जीवात्मा का ज्ञान होता है उसी प्रकार पूर्वोक्त सामर्थ्यविशिष्ट मन के ज्ञान से मन-उपाविशिष्ट परमात्मा का ज्ञान होना सुखम होता है। और, जिस प्रकार शरीर में जो शरीरत्व है, शरीरोपाधि का उपाधेवभूत जो जीवात्मा है वह सम्पूर्ण ही होता है, उसी प्रकार मन में जो पूर्वोक्त सामर्थ्यविशिष्ट समस्त ब्रह्म है मन उपाधि का उपाधेवभूत जो परमात्मा है वह भी सम्पूर्ण ही होता है। यहाँ शरीर और मन को उपाधि, अर्थात् विशेष और जीवात्मा-परमात्मा को उपाधेव अर्थात् विशेष समझना चाहिए। इस प्रकार की उपासना का नाम 'उपाध्यासना' है। इसका बर्णन 'मनोमयः प्राज्ञशरीरः इष्ट ब्रह्मेन मुनि म विद्या ब्रह्म है। इस उपासना में उपास्य देव की ही प्रधानता रहती है।

ब्रह्म सत्यं, ज्ञानं चारं अनन्तं है

उपासना है, जिस रूप से ब्रह्म की भावना का विधान मुनि ने बताया है, वह सत्य, ज्ञान और अनन्तस्वरूप है—'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म (तै. उ. २।१।१)। ब्रह्म का सर्व है विद्याब्रह्मण्य, अर्थात् जिसका चीनो काष्ठ में कमी बाध न हो।

चित् को ज्ञान कहते हैं। जिसकी इच्छा न हो, वह है अनन्त। इस सत्य, चित् और अनन्त रूप में किसी अन्य पदार्थ में मायना का नाम उपासना है। इस प्रकार, ब्रह्म के स्वरूप-लक्षण का निरूपण करने के बाद भी 'यतो वा इमानि भूतानि आसन्ते' इत्यादि तैत्तिरीय भुक्ति प्रत्यक्षतः अनुभूयमान जो पृथ्वी आदि भौतिक पदार्थ हैं, उनके साथ ब्रह्म का कार्य-कारण-भाव दिखाते हैं। ब्रह्म के स्वरूप-लक्षण करने के बाद भी कार्य-कारण भाव दिखाने का तात्पर्य यही समझा जाता है कि भुक्ति में जिनकी भजा नहीं है उनको ठीकी ब्रह्म का, अनुमान के द्वारा भी, निश्चित बोध कराने के लिए ही भुक्ति की पुनः प्रवृत्ति हुई। अथवा पूर्वोक्त ब्रह्म के सम्बन्ध में कार्य-कारण-भाव के द्वारा प्रमाण दिखाना ही भुक्ति का उद्देश्य है। परमवत्तत्वा भुक्ति एक ही विषय को अनेक प्रकार से समझने के लिए उचित देखी जाती है। छान्दोग्योपनिषद् में भी आत्मोपदेश करने के समय भुक्ति अनेक प्रकार के विभिन्न दृष्टान्तों के द्वारा नौ बार 'तत्त्वमसि' 'तत्त्वमसि' का उपदेश करती है। तैत्तिरीय उपनिषद् में भी सर्वं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म इस स्वरूप-लक्षण के बाद पुनः 'यतो वा इमानि भूतानि आसन्ते' इत्यादि कार्य-कारण-भावमूलक अनुमान द्वारा ठीकी ब्रह्म का बोध कराया गया है। पहले भी बताया गया है कि शब्द-प्रमाण का पार्यद अर्थात् अनुगामी अनुमान होता है और वह साक्षात्कार में अत्यन्त उपयोगी होता है। ब्रह्म में अनुमान का प्रामाण्य भुक्ति के पार्यद होने के कारण ही माना जाता है। भुक्ति का भी यही अभिप्राय सूचित होता है, इसीलिए बृहदारण्यक में 'आत्मा चारे ब्रह्मन्' (२।४।५) इस वाक्य से आत्मदर्शन का विधान करने के बाद उसका उपाय दिखलाते समय 'भोतव्यो मन्तव्यः' इस वाक्य में भव्य के बाद ही मनन का विधान भुक्ति करती है—पहले 'भोतव्यः' बाद 'मन्तव्यः'। 'मन्तव्यः भोतव्यः' ऐसा पाठ नहीं करती। इससे सूचित होता है कि भव्य अर्थात् भुक्ति के बाद ही मनन अर्थात् अनुमान उपयुक्त होता है यही भुक्ति का अभिप्राय है। इसीलिए अनुमान भुक्ति का पार्यद अर्थात् अनुगामी कहा जाता है।

### अनुमान का अनुभवकत्व

एक बात और भी यहाँ सातव्य है कि अनुमान का अनुभवकत्व 'सर्वं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' से जो ब्रह्म सूचित होता है वही कार्य-कारण-भावमूलक अनुमान से भी सिद्ध होता है दूसरा नहीं। कारण यह है कि कार्य अपने अनुसृत्य ही कारण का अनुमापक अर्थात् सूचक होता है। और, वह भी प्रायः सिद्ध ही है कि कार्य की अपेक्षा कारण नित्य अपरिच्छिन्न और चेतन-पुरस्कृत ही होता है। भुक्तिका के विकारभूत जो यदादि-कार्य हैं उनका कारणभूत जो भुक्तिका है वह स्वयं विनाशशील होने पर भी यदादि-कार्य की अपेक्षा नित्य और अपरिच्छिन्न भी है। क्योंकि यदोत्पत्ति के पहले और यद-नाश के बाद भी भुक्तिका की उप्ता रहती है और यदादि-कार्य का जो परिच्छेद अर्थात् इच्छा है वह भुक्तिका में नहीं रहता इसलिये यदादि की अपेक्षा भुक्तिका नित्य और अपरिच्छिन्न होती है और यदोत्पत्ति-काल में भुक्तिका का जो कारण है, वह चेतन-इच्छा से पुरस्कृत ही रहता है अतः वह चेतन-पुरस्कृत भी है।

इसी प्रकार 'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते' इस भुक्ति से समस्त पञ्चभौतिक लोकत्रयारम्भ प्रपञ्च का कारण ब्रह्म है, ऐसा विश्व होने के बाद ठीक समस्त कायभूत जगत् समष्टि की अपेक्षा कारणभूत ब्रह्म भी निम्न अपरिच्छिन्न इच्छारहित अभात् अनन्त और चेतन पुरस्कृत भी विश्व होता है। यहाँ एक और विशेषता है कि प्रपञ्च का कारण भूत ब्रह्म स्वयं चेतन होने से किसी अन्य चेतन की अपेक्षा नहीं करता। कारणान्वरणा से चेतन होने से ही वह चेतन-पुरस्कृत कहा जाता है। मूर्च्छिका के लक्षण ब्रह्म अचेतन नहीं है जिससे वह अन्य चेतन की अपेक्षा करे। जगत् का कारण होने से ही ब्रह्म स्वयं, ज्ञान और अनन्त विश्व होता है। इसीलिए, जगत् और ब्रह्म में कार्य-कारण-साध भुक्तिद्वारे से दिखाया है।

### भुक्तियों की गूढार्थता से उत्पन्न संशय

इस प्रकार, भुक्ति के द्वारा कार्य-कारण-साध बोधित होने के बाद ही परमात्मा से अनुमान का भी अवकाश मिलता है। भुक्ति का यही अर्थार्थ है इस प्रकार का निर्बन्ध करना कठिन है। कारण यह है कि कहीं तो भुक्ति का अर्थ स्पष्ट है, कहीं गूढ़ है और कहीं गूढ़ से भी गूढ़। जिस भुक्ति का अर्थ स्पष्ट है उसमें संशय न होने पर भी भुक्ति की गूढार्थता के विषय में पुरुषों में दृष्टि-भ्रम होने के कारण संशय हो ही जाता है। जो भुक्तियाँ गूढ़तत्त्व हैं उनके विषय में तो संशय होना अनिवार्य है।

गूढार्थ होने से भुक्ति का तात्पर्य समझ में नहीं आता। इसी कारण संशयान्तर उक्त प्रश्न उठते हैं उनमें कुछ प्रश्नों का निर्देश किया जाता है—

तब कितने प्रकार के होने हैं ? उनका स्वरूप क्या है ? तबों की विधि कितना प्रकार से होती है ? प्रमाण कितने हैं ? कौन प्रमाण तत्त्वान्तरूप में पर्याप्त है ? कौन प्रमाण प्रत्यक्ष है कौन दूरस्थ ? कौन प्रमाण स्वतः है कौन परतः ? वेद पीठस्थ है या अनीठस्थ ? शब्द निम्न है वा अतिम्न ? कौन प्रमाण सुप्त है कौन गीत ? प्रमाण से किन्ना चेतन है वह एक है वा अनेक ? ईश्वर उगुण है वा निर्गुण ? कौन एक है वा अनेक ? उगुण है वा निर्गुण ? निम्न है वा अतिम्न ? अनुपरिमाण है वा मध्यम वा विष्ट ? अक है वा चेतन ? कर्ता है वा अकर्ता ? मोक्षा है वा अमोक्षा ? अपेक्षन पदार्थ के जो मुख कारण हैं वे त्रयस्तु हैं वा उनके अवयव वा परमाणु वा शब्द वा प्रकृति वा आत्मशक्ति ? अपेक्षन चित् से मिल है वा अमिल ? अपेक्षन मूल तत्त्व कितने हैं ? इसी प्रकार आत्मसाह परिणामवाद विवर्तवाद तत्त्वान्तरवाद, अवतत्त्वान्तरवाद इत्यादि बातों में कौन वाद स्वाध्य और शास्त्र-सम्मत है ? आकाश जल दिग् और अन्यकार वे तत्त्वान्तर हैं वा नहीं ? कार्यरूप से जो परिणाम होता है वह तत्त्वान्तरिक है अथवा नैमित्तिक ? कार्य कारण से मिल है वा अमिल ? परमात्मा कार्य का उत्पादक है वा निर्मित वा उभय वा उभय से मिल ? परमात्मा में जो कर्तृत्व है वह कर्मोपापेक्ष है वा निरपेक्ष ? अपेक्षन पदार्थ तत्त्व है वा अतत्त्व ? तत्त्व होने पर भी स्थिर है वा क्षणिक ? आन्तर है वा बाह्य वा उभयरूप ? विमाणी है वा अविमाणी ? विनाश भी साम्बन्ध है वा निराम्बन्ध ? अविच्छेद तात्त्विक वा सम्बन्ध कैसा है ? ज्ञान का स्वरूप क्या है ?

यह द्रव्य है या गुण ? साकार है या निराकार ? स्थाति का स्वरूप क्या है ? मोक्ष कौन देता है ? इत्यादि अनेक प्रकार के संशय भुक्ति के गूढार्थ और मनुष्यों की मति के बाहुल्य के कारण हुआ करने हैं। इसमें कौन आचार्य क्या मानते हैं, यह उनके दृष्टान्तों के संक्षिप्त निदर्शन के अवसर पर बताया जायगा।

## प्रमाण के विषय में मतभेद

दर्शन-रूपी समुद्र अत्यन्त गम्भीर होने से साधारण बुद्धिवालों के लिए अत्यन्त दुर्निगाह हो जाता है इसलिए प्रत्येक पदार्थ में मतभेद का वर्णन आवश्यक हो जाता है। 'मानावीना मेयसिद्धिः', अर्थात् प्रमाण के अर्थात् प्रमेय की सिद्धि होती है, इस अभिप्राय से पहले प्रमाण के विषय में ही मतभेद का प्रदर्शन किया जाता है।

पार्वाकों के मत में यथार्थ ज्ञान का साधक एक प्रत्यक्ष ही प्रमाण माना जाता है। इन्द्रिय से उत्पन्न जो ज्ञान है वही इनके मत में यथार्थ है। इसका अतिरिक्त सब यथार्थ ही है, ऐसा निश्चय नहीं कर सकते।

आस्तवाक्य स्थल में भी ओनेन्द्रिय के विषय होने के कारण शब्द-मात्र ही यथार्थ है क्योंकि ओनेन्द्रिय शब्द मात्र का ही ग्रहण कर सकता है अर्थ का नहीं। दूसरे शब्दों में, ओनेन्द्रिय से यथार्थ शब्द केवल अपने स्वरूप का ही ग्रहण करा सकता है अर्थ का नहीं। इनका कहना है कि आस्तवाक्य का अर्थ सत्य भी हो सकता है परन्तु सत्य ही है, इस प्रकार का निश्चय न होने से प्रमाण नहीं हो सकता। नदी के किनारे फल है, यह कहने से सम्भव हो सकता है कि वहाँ फल हो परन्तु अवश्य फल होगा इस प्रकार निश्चय करना बिना इन्द्रिय-सम्बन्ध के असम्भव है। अतएव इनके मत में शब्द प्रमाण नहीं माना जाता।

पार्वाक अनुमान को भी प्रमाण नहीं मानते। इनका कहना है कि अनुमान व्याप्ति-ज्ञान के अर्थात् ज्ञान है, वहाँ-वहाँ भ्रम है वहाँ-वहाँ अग्नि अवश्य है। इस प्रकार जो साहचर्य का नियम है, वही व्याप्ति की परिमाणा है। परन्तु यह नियम अविचारित हो जाता है। कारण यह है कि यदि वर्तमानकालिक सकल भ्रम और अग्नि के साथ इन्द्रिय के सम्बन्ध न रहने से अविचार की शङ्का हो जाती है, तो अर्थात् अनागत भ्रमों में अविचार की शङ्का अनिवार्य हो जाती है। भूतकाल में अग्नि के बिना भी भ्रम हुआ हो या भविष्य में ही कभी बिना अग्नि के भ्रम हो जाय, इस प्रकार की अविचार-शङ्का अवश्य बनी रहेगी तब तक भ्रम और अग्नि के साथ व्याप्ति का निश्चय होना असम्भव है। यदि यह कहें कि प्रत्यक्ष से सकल भ्रमों में व्याप्ति-ज्ञान न होने पर भी बार-बार दर्शन रूप अनुमान से ही सकल भ्रम और अग्नि में व्याप्ति का निश्चय कर लेंगे तो इसका उत्तर यह है कि जिस अनुमान से आप व्याप्ति का ज्ञान करते हैं, वह अनुमान भी व्याप्ति-ज्ञान के अर्थात् ज्ञान है फिर उस व्याप्ति ज्ञान के लिए अनुमान की अपेक्षा पुनः उसके लिए व्याप्ति ज्ञान की इस प्रकार अन्वेषणाभय वा अनवस्था-दोष हो जाता है इसलिए इनके मत में अनुमान प्रमाण नहीं हो सकता। यदि यह कहें कि श्रद्धित व्याप्ति-ज्ञान से ही अनुमिति कर लें तो क्या शानि है ? इसका

उत्तर यह है कि शक्ति व्याप्ति-ज्ञान से शक्ति ही अनुमिति होगी, निमित्त नहीं। कारण यह है कि व्याप्ति के निमित्त ज्ञान में जो अनुमान होता है वही व्याप्य अर्थ का बोधक होता है। इन्हीं कारणों से वे लोग अनुमान को प्रमाण नहीं मानते। उपमान आदि भी इनके मत में प्रमाण नहीं हैं। इसीलिए वे लोग 'प्रत्यक्ष-प्रमाणवादी' और 'आत्मशक्ति' बने जाते हैं। इनके अतिरिक्त यह दर्शनकारों में अनुमान को अक्षर्य प्रमाण माना है। यहाँ तक कि भीत दर्शनों के अलावा बौद्ध और जैन शास्त्रिकों में भी अनुमान को आवश्यक प्रमाण माना है।

अनुमान को प्रमाण माननेवालों के मत में कार्य-कारण-भाव का स्वभाव से ही व्याप्ति का निम्न हो जाता है। घूम और घूमि में कार्य-कारण-भाव का निम्न अन्वय और व्यतिरेक से होता है। अन्वय और व्यतिरेक की परिभाषा यह है—

तन्मते तत्त्वमन्वयः तदभावे तदभावे व्यतिरेकः।

अर्थात् जिसकी सत्ता में ही उसकी सत्ता रहे, उस अन्वय और जिसके अभाव में उसका अभाव हो वह व्यतिरेक कहा जाता है। कारण की सत्ता में ही कार्य की सत्ता और कारण के अभाव में कार्य का अभाव होता है इसलिए कार्य-कारण में अन्वय-व्यतिरेक माना जाता है। घूमि की सत्ता में ही घूम की उत्पत्ति होती है और घूमि के अभाव में घूम की उत्पत्ति नहीं होती, इसीलिए घूमि और घूम में अन्वय-व्यतिरेक होने से घूमि कारण और घूम कार्य है। इस प्रकार का निम्न किया जाता है। घूमि और घूम में कार्य-कारण-भाव सिद्ध होने पर घूम को देखकर कारण घूमि का अनुमान तब ही हो जाता है। क्योंकि, कार्य कारण के बिना नहीं हो सकता। इस प्रकार घूम और घूमि में कार्य-कारण-भाव सिद्ध हो जाने पर व्यतिचार की शङ्का ही नहीं उठती, इस अवस्था में व्याप्ति का ज्ञान भी शुद्ध हो जाता है।

दूसरी बात यह है कि अनुमान को प्रमाण नहीं माननेवाले आचार्यों की तरफे प्रत्यक्ष बुद्धि यही है कि अतीत और अनागत घूम में घूमि के व्यतिचारित होने की शङ्का होने से व्याप्ति का निम्न नहीं हो सकता इसलिए अनुमान नहीं होगा। परन्तु, उनसे पूछना चाहिए कि जिस अतीत और अनागत घूमि में आप व्यतिचार की शङ्का करते हैं उस घूम और घूमि का काम आपको किस प्रमाण से हुआ? प्रत्यक्ष तो कह नहीं सकते क्योंकि अतीत और अनागत घूम-घूमि के साथ इन्द्रिय का सम्बन्ध नहीं होता और विषय के साथ इन्द्रिय के सम्बन्ध होने से जो ज्ञान उत्पन्न होता है उसी को उस काम प्रमाण मानते हैं। इसलिए प्रमाण से अतीत अनागत घूम और घूमि का ज्ञान नहीं कर सकते और अनुमान आदि को आप प्रमाण मानते नहीं, इस स्थिति में आपने जो व्यतिचार की शङ्का की है वह निराधार हो जाती है। अतीत अभावत घूम और घूमि की स्थिति के लिए अनुमान को प्रमाण मानना अत्यावश्यक हो जाता है। इसलिए, आपकी जो व्यतिचार शङ्का है वही अनुमान प्रमाण की शक्ति हो जाती है। इसी अग्रिमार्थ से उद्बन्धाचार्य ने भी लिखा है—

‘शङ्का वैदुनामन्वयेन न वैदुषा तत्त्वताम्।’

अर्थात् यदि शङ्का है तो वह अनुमान अक्षर्य मानना होगा और यदि शङ्का नहीं है

तब तो उसमें भी अधिक अनुमान-प्रमाण की सत्ता सिद्ध हो जाती है क्योंकि व्यभिचार शब्द के निवारण के लिए अनुकूल तर्क की भी आवश्यकता नहीं होती।

बौद्धों के मत में अनुमान को प्रमाण माना जाता है। शब्द को ये प्रमाण नहीं मानते। इनका कहना है कि प्रत्यक्ष और अनुमान से सिद्ध जो पदार्थ है उसी को शब्द व्यक्त करता है, इसलिए वृष्य प्रमाण में इसकी गणना नहीं होती।

बौद्धिक भी उक्त रीति से प्रत्यक्ष और अनुमान के दो ही प्रमाण मानते हैं। शब्द और उपमान को ये प्रमाण नहीं मानते। इनका कहना है कि उन्मत्त के प्रलाप आदि के शब्द प्रमाण नहीं हो सकते, किन्तु प्रमाणमूल ईश्वर या महर्षि आदि से उद्धारित जो शब्द है, वही प्रमाण माना जाता है। इसलिए, प्रमाणमूल पुरुष से प्रोक्त होने के कारण ही शब्द में प्रामाण्य का अनुमान किया जाता है इसलिए अनुमान प्रमाण के अर्थात् शब्द में प्रामाण्य-ज्ञान होने से अनुमान से वृष्य शब्द को प्रमाण नहीं माना जाता। इसलिए विश्वनाथ मह ने कहा है—

‘वृष्योपमावचोर्बैष वृष्य प्रामाण्यमिष्यते।

अनुमानयतार्थत्वादिभिः वैरोपि मरुतः’—कारिकावली

माध्य-सम्प्रदायवासे भी दो ही प्रमाण मानते हैं—प्रत्यक्ष और शब्द। इनका कहना है कि अनुमान यद्यपि प्रमाण है तो भी भुक्ति से सिद्ध अर्थ का बोध करानेवाला जो अनुमान है, वही प्रमाण हो सकता है स्वतन्त्र अनुमान प्रमाण नहीं होता, इसीलिए माध्य-सम्प्रदाय में अनुमान को स्वतन्त्र प्रमाण की कोटि में नहीं रखा जाता।

परन्तु यहाँ ध्यान करने की बात यह है कि भुक्ति की सहायता के बिना परमात्मा आदि अलौकिक पदार्थ की सिद्धि में उपाय भी क्या है? कूर्म-पुराण का वचन है—

भुक्तिहाव्यरहितमनुमानं न कुत्रचित्।

निजवत्साधयेदर्थं प्रमाणांतरमेव तत्’

वाच्य यह है कि भुक्ति की सहायता के बिना स्वतन्त्र अनुमान किसी भी निश्चित अर्थ का साधन नहीं कर सकता इसीलिए इतको प्रमाणांतर नहीं माना जाता।

निश्चिन्नादौ में श्रीरामानुज-सम्प्रदायवाले प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द—इन तीनों को स्वतन्त्र प्रमाण मानते हैं। इनके मत में शब्द अनुमान की अपेक्षा नहीं करता, और न अनुमान ही शब्द की अपेक्षा करता है। शाना अपन अपने विषय में स्वतन्त्र हैं।

सांख्य मत में प्रत्यक्ष अनुमान और शब्द—इन तीनों को स्वतन्त्र प्रमाण माना गया है—

‘इहमनुमानमाप्तवचनं सप्तप्रमाणास्तित्वात्’।

विशिष्ट प्रमाणाभिष्टं प्रमेयसिद्धिः प्रमाणादिः ॥—सांख्यकारिका

यहाँ ‘इह’ का अर्थ प्रत्यक्ष और व्यातवचन का अर्थ शब्द ही है। प्राचीन नैयायिक भी इन तीनों प्रमाणाओं को मानते हैं। पतञ्जलि में भी इन्हीं तीन प्रमाणाओं को माना है—‘प्रत्यक्षानुमानागमाः प्रमाणाणि’ इन पातञ्जल-सूत्र में आगम शब्द में ‘शब्द’ ही माना गया है। कुछ प्राचीन नैयायिकों में भी इन्हीं तीन प्रमाणाओं को माना है। पर अर्वाचीन



नैवायिक और गौतम उपमान-सहित चार प्रमाण मानत हैं—प्रत्यक्षानुमानोपमानश्रुत्याः प्रमाणानि । वह गौतम का सूत्र है । उक्त चार प्रमाण और अथापत्ति मिलानर पाँच प्रमाण मीमांसकनिष्ठोप प्रमादर मानत हैं । कुमारिल मह ५ मूल में छह प्रमाण माने जात हैं—प्रत्यक्ष अनुमान उपमान शब्द अथापत्ति और अनुपलब्धि । अथर्व वेदान्त भी नहीं छह प्रमाणों को मानते हैं । पौराणिक लोग सम्मर और ऐश्वर्य को मिथ्याकर भ्रात प्रमाण मानत हैं । तान्त्रिक भेदा को भी प्रमाण मानत हैं, इसलिए इन ७ मूल में नौ प्रमाण हैं ।

अब बोका वह निवारना है कि चार्वाक-मतवासे एक प्रत्यक्ष का ही प्रमाण मानते हैं इसलिए वे अत्यन्त स्वच्छद्विवासे हाथ हैं । अनुमान का प्रमाण माने बिना जगत् का व्यवहार ही तुल्य हो जायगा ।

अखिल और बहुमान-मार्ग के अनुसार ही अनागत-मार्ग में उत्तर की प्रवृत्ति देखी जाती है और चार्वाक लोग भी औरों के समान व्यवहार में अनुमान की सहायता करते ही हैं । दूसरे ४ दृष्टि से उनका अभिप्राय चार्वाक भी समझते ही हैं, वह अनुमान नहीं तो और क्या है ? इस प्रकार, अनुमान से व्यवहार में काम लेंगे हुए भी वह कहना कि अनुमान प्रमाण नहीं है, अत्यन्त हास्यास्पद बात है । इसीलिए, विद्वान् लोग इनका हेतु दृष्टि से देखते हैं । यहाँ तक कि ब्रह्मसूत्रकार ने इन ७ मूल को लखननीय मानकर भी उक्तोक्त नहीं किया है । इनका कहना है—‘निर्मुक्तिकं मुवाचस्तु नास्मामिद्विनिवार्यत’, अर्थात् किसी प्रकार बिना मुक्ति के मोक्षनेपास को हमलोग ममा नहीं करते ।

चार्वाक से सिद्ध दर्शनकारों में भी उक्त प्रकार का मतमह देखा जाता है परन्तु नेबल प्रमाण-सम्पत्ति के विषय में ही, जैसे कोई हो प्रमाण मानत है, कोई तीन और कोई चार । इस प्रकार, सत्त्वा में ही विवाद है प्रमेय की सत्यता में प्रामः तब लोग का एक मत है इसमें किसी प्रकार का विवाद नहीं । तान्त्रिक लोग जिस ईश्वर या परलोक का साधन तर्क के द्वारा करते हैं उसका चार्वाक मत ही न मानें परन्तु इनसे सिद्ध उन दर्शनकारों ने तम स्वीकृत किया है । प्रत्यक्ष आदि चार प्रमाण माननेवाले नैवायिक या छह प्रमाण माननेवाले वेदान्ती जिस ईश्वर या परलोक को शब्द प्रमाण से सिद्ध करते हैं उसको प्रत्यक्ष और शब्द का ही प्रमाण माननेवाले माध्य और प्रत्यक्ष तथा अनुमान को ही प्रमाण माननेवाले वैशेषिक भी स्वीकार करते ही हैं । मेरा कहना इतना ही है—वैशेषिकों का कहना है कि ‘नकी विधि अनुमान म ही है शब्द से नहीं । और, जैसे अथापत्ति प्रमाण का माननेवाले मीमांसक मीमांसक वेदान्त दिया म मुद्दते’ यहाँ रात्रि-भाजन रूप अर्थ को अथापत्ति प्रमाण सिद्ध करते हैं उसी प्रकार अथापत्ति का प्रमाण न माननेवाले वैशेषिक और नैवायिक भी उसी रात्रि भाजन रूप अर्थ को अनुमान से ही सिद्ध करते हैं । और भी, जिस प्रकार अनुपलब्धि प्रमाण माननेवाले वेदान्ती अनुपलब्धि से भटामात्र का साधन करत हैं उसी प्रकार अनुपलब्धि का प्रमाण नहीं माननेवाले नैवायिक आदि भी उसी भटामात्र को प्रत्यक्ष प्रमाण का प्रमेय समझते हैं । इस प्रकार, प्रमाणों की सत्यता में ही

परस्पर विवाद देखा जाता है। प्रमेय-रूप अर्थ की सत्ता, अर्थात् सत्यता में किसी प्रकार का विवाद नहीं है, इसलिए यह 'शुद्धवाद' ही कहा जाता है। इसी अभिप्राय से पाणिनीय इस विषय में उदासीन नहीं रहते हैं। वेदान्ती यद्यपि कुछ प्रमास मानते हैं तथापि उनके मूलसूत्रकार व्यासजी ने नैयायिकों की तरह प्रमास का कोई सूत्र नहीं बनाया।

## प्रमासों में परस्पर सम्बन्ध

प्रमासों में परस्पर चार प्रकार के सम्बन्ध पाये जाने हैं। कोई प्रमास किसी प्रमास का प्रासप्रद होता है, कोई किसी का उपजीव्य। कोई किसी का अनुमाहक होता है और कोई किसी का पार्यद। जिस प्रमास का प्रामास्य, प्रमासान्तर अर्थात् दूसरे प्रमास के अधीन होता है, वह (प्रमासान्तर) उस प्रमास का प्रासप्रद होता है।

यथा, नैयायिकों के मत में भुति प्रमास का प्रामास्य ज्ञान, अनुमान प्रमास में अधीन होता है इसलिए इनके मत में अनुमान भुति का प्रासप्रद कहा जाता है। नैयायिक भुति का प्रामास्य स्वतः नहीं मानते। इनका कहना है कि भुति इसीलिए प्रमास है कि वह प्रमासभूत ईश्वर से प्रतीय है। इसमें अनुमान का प्रकार यह है—भुतिः (पक्ष) प्रमासम् (साध्य) प्रमासभू ईश्वरप्रतीयत्वात् (हेतु) यत् न प्रमास न तदीश्वरप्रतीयम् (व्यतिरेक-व्याप्ति) यद्यो-मत्तप्रलपितम् (उदाहरण) अर्थात् भुति प्रमास है प्रमासभूत ईश्वर प्रतीय होने के कारण जो प्रमास नहीं है, वह ईश्वर प्रतीय भी नहीं है। इस प्रकार, अनुमान के द्वारा ही भुति का प्रामास्य सिद्ध होता है इसीलिए नैयायिकों के मत में अनुमान भुति का प्रासप्रद होता है। इसी प्रकार स्मृति-प्रमास को प्रासप्रद भुति ही है; क्योंकि स्मृति का प्रामास्य भुति प्रमास के अधीन ही है। मात प्रामास्यप्राप्त जिस प्रमास का साधन प्रमासान्तर (दूसरे प्रमास) के अधीन हो वह प्रमासान्तर उस प्रमास का उपजीव्य कहलाता है। जैसे प्रत्यक्ष से मिथ अनुमान आदि प्रमास का साधन प्रत्यक्ष प्रमास के ही अधीन है इसलिए प्रत्यक्ष प्रमास अनुमान आदि प्रमासों का उपजीव्य कहा जाता है। कारण यह है कि अग्नि के अनुमान का साधन जो घूम है, वह प्रत्यक्ष प्रमास के ही अधीन है और शब्द-बोध का साधनभूत जो शब्द है उसका ज्ञान आवश्यक प्रत्यक्ष के ही अधीन है।

अनुमाहक ठीके कहते हैं, जिस प्रमास का प्रामास्य ज्ञान उपलब्ध है और साधन भी उपलब्ध है। उस प्रमास के स्वीकार करने में जो प्रमासान्तर सहायता करता है उस प्रमास का वह प्रमासान्तर अनुमाहक होता है। जैसे 'आत्मा मृतव्यः' (इ आ) यह भुति आत्मा के मनन द्वारा अनुमान को प्रास अर्थात् प्रदय करने योग्य बताती है। क्योंकि अनुमान से आत्मविषयक विपरीत भावना निवृत्त हो जाती है। इसलिए, यहाँ भुति अनुमान की अनुमाहिका होती है।

जिस प्रमास का प्रामास्य उपलब्ध हो साधन भी उपलब्ध हो और प्रमासान्तर में अनुपरीत भी हो परन्तु किसी विशिष्ट विषय में बिना किसी प्रमासान्तर की सहायता के उसकी प्रवृत्ति नहीं होती हो अर्थात् प्रमासान्तर से मार्ग-व्यवस्था के बाद ही प्रवृत्ति होती हो, तो वह प्रमास उस प्रमासान्तर का पार्यद अर्थात् अनुमायी होता है और

यह प्रमाणांतर ही अग्रसर रहता है। जिस प्रकार वेदान्तियों के मध्य में 'अभिस्त्याः क्षणु मे मावाः न तास्तर्कैश्च बोधयेत्', इस प्रवृत्ति सिद्धांत के अनुसार अभिस्त्य और अतत्त्व को परमात्मा आदि पदार्थ हैं उनके विषय में स्वतन्त्र रूप से अनुमान की प्रवृत्ति मही होती, जब मुक्ति-मार्ग से मार्ग का प्रदर्शन होता है तभी वहाँ अनुमान का प्रवेश होता है अन्यथा मही। इसलिए, अनुमान भुक्ति का पार्यद, अर्थात् अनुगामी होता है और भुक्ति अग्रसर रहती है। क्योंकि पहले भुक्ति मार्ग सिद्धांती है, और उसके पीछे अनुमान प्रवृत्त होता है।

द्विती विषय विशेष स्थल में अनुमान और शब्द दोनों यदि स्वतन्त्र रूप से प्रवृत्त हो तो वहाँ कोई पार्यद वा कोई अग्रसर मही होता है वहाँ परम्परा से किसी का प्रयोग कर सकते हैं अथवा दोनों का उत्प्रेषण कर सकते हैं। दोनों के उत्प्रेषण में भी यह निबन्ध नहीं है कि किसका उत्प्रेषण पहले करें जो पहले भुक्ति पर आ जाय, उली का उत्प्रेषण पहले कर सकते हैं; क्योंकि इस विषय में दोनों स्वतन्त्र हैं।

### प्रमाणां में वाच्य-वाचक भाव

अब यहाँ यह विचार किया जाता है कि किसी विषय में वहाँ परस्पर-निष्ठ हो प्रमाणां का एक काष्ठ में छविपात हो वहाँ कौन किसका वाच्य और वाचक होता है। यहाँ में इस प्रकार का निबन्ध नहीं है कि अतृप्त प्रमाणां अतृप्त प्रमाणां का वाचक ही होता है वा वाच्य ही। देखा जाता है कि वही प्रत्यक्ष का मी आतन्त्र्य से वाच्य हो जाता है और वही प्रत्यक्ष से ही आतन्त्र्य का वाच्य हो जाता है। वही प्रत्यक्ष से अनुमान का और वही अनुमान से प्रत्यक्ष का ही वाच्य हो जाता है। जैसे—नेत्र में दीप रहने के कारण किसी रस्ती आदि में सर्प का प्रत्यक्ष हो जाता है वहाँ 'नामं सर्पः' इस आसक्ति से सर्प प्रत्यक्ष का वाच्य हो जाता है। और, वहाँ 'नामं सर्पः' यह उन्मत्त-असंगत वाच्य है वहाँ वास्तविक अवस्थित नेत्र से उत्पन्न सर्प के प्रत्यक्ष से उक्त वाच्य का वाच्य हो जाता है। जो अन्यथाचिह्न है वही वाच्य होता है। प्रथम उदाहरण में नेत्र दीपजन्म होने के कारण सर्प प्रत्यक्ष अन्यथाचिह्न है अतएव उक्त वाच्य होता है। द्वितीय उदाहरण में 'नामं सर्पः' यह जो वचन है यह उन्मत्त-रूप दीप से जन्म है इसलिए अन्यथाचिह्न होने से उक्त वाच्य हो जाता है।

प्रमाणां के विषय में तत्त्व दर्शनों के अनुसार उक्त रीति से पश्चिम मधमेर पाया जाता है तयामि आत्मज्ञान व्यवहार में मुख्य रूप से तीन ही प्रमाणां माने जाते हैं—प्रत्यक्ष अनुमान और शब्द। अन्य प्रमाणां को तत्त्व दर्शनों के अनुसार प्रपञ्च याने अथवा तीन ही में उनका अन्तर्भाव मानें परन्तु वाच्य-वाचक-भाव जिस प्रमाणां का जिस प्रमाणां में अन्तर्भाव होगा उली के अनुसार माना जायगा। जैसे—वहाँ प्रत्यक्ष प्रमाणां की अपेक्षा अनुमान भुर्जस्त होता है वहाँ अनुमान-प्रमाणां में अन्तर्भाव को अपौरुषेय प्रमाणां है यह प्रत्यक्ष प्रमाणां की अपेक्षा भुर्जस्त समस्त जायगा और इसीलिए प्रत्यक्ष से उक्त वाच्य होता है। कारण यह है कि प्रवृत्तता और भुर्जस्तता के जो हेतु हैं वे दोनों में मुख्य हैं। जिस, पर्वत पर प्रत्यक्ष से ही अग्नि व अमास का निबन्ध कर

कोई मनुष्य ठहरा है, और उसके समीप कोई मनुष्य उसी पर्वत पर अग्नि का स्थापन अनुमान से करता है। इस अवस्था में वह अनुमान प्रत्यक्ष की अपेक्षा दुर्बल होने से शक्ति होता है। क्योंकि दोष-अन्व होने से वह अन्वयासिद्ध है। यदि भूम-ज्ञान से अग्नि का अनुमान करता हो तो वहाँ वायु या वृष्टि-पटल में भूम का भ्रम दोष होता है, और यदि वृष्टादि हेतु से अग्नि का अनुमान करता हो तो वहाँ वृक्ष और अग्नि में व्याग्नि का भ्रम-दोष समझना चाहिए।

इसी प्रकार कोई मनुष्य किसी पर्वत के ऊपर अत्यन्त जाड़ा रहने पर भी किसी व्यक्ति को अत्यन्त स्वस्थ और पुष्ट देखकर सोचता है कि बिना अग्नि के इस प्रकार के जाड़े में इतना स्वस्थ रहना अनुपपन्न है, इस अनुपपत्ति-मूलक अर्थापत्ति से अग्नि का स्थापन करता है, तो वह अर्थापत्ति-प्रमाण भी दोष-अन्व होने के कारण अन्वयासिद्ध होने से प्रत्यक्ष की अपेक्षा दुर्बल होता है। वहाँ अत्यन्त जाड़े में स्वस्थता का हेतु अग्नि से भिन्न कोई बहुत नहीं है, इस प्रकार का भ्रम ही वहाँ दोष है। यदि उसी पर्वत के ऊपर अग्नि के अभाव का निश्चय दोष-अन्व हो, तो दोष-अन्व अग्नि के अनुमान की अपेक्षा वह प्रत्यक्ष भी दुर्बल होता है। यदि प्रत्यक्ष और अनुमान दोनों दोष-अन्व हों, तो दोनों समान ही होते हैं।

### प्रमाणात्तात्पर्य प्रमेय

इस प्रकार दर्शन-भेद से प्रमाणात्तात्पर्य में भेद तथा प्रमाणात्तात्पर्य में परस्पर सम्बन्ध और वाच्य-वाचक-भाव का विचार संक्षेप में किया गया। अब उन प्रमाणात्तात्पर्य से निवृत्त वस्तु की स्थिति होती है और जगत् के मूल-कारण के अन्वेषण में किध दर्शन में कौन प्रमाण उपयुक्त होता है। इस विषय में विचार किया जायगा। इससे पहले यह ज्ञान सेना चाहिए कि प्रमाण से कोई वस्तु उत्पन्न नहीं होती, किन्तु पूर्वस्थित को वस्तु है। उसके स्वरूप का ज्ञान प्रमाण से किया जाता है। अर्थात् यह वस्तु इस प्रकार की है, यथा ज्ञान प्रमाण से बोधित किया जाता है। इस प्रकार, प्रमाण से शक्ति को वस्तु है वही प्रमाणात्तात्पर्य नहीं जाती है और जो प्रमाण से तात्पर्य है उसी का नाम प्रमेय है।

यह प्रमेय दो प्रकार का होता है—एक चेतन वृक्ष अचेतन। इन दोनों में अचेतन अग्रधान और चेतन ही प्रधान है; क्योंकि अचेतन चेतन के ही अधीन रहता है। इसलिए, पहले चेतन का ही विचार करना चाहिए। चेतन में भी दो भेद प्रतीत होते हैं—एक मूल अर्थात् परमात्मा वृक्ष जीवात्मा। इनमें जीवात्मा की अपेक्षा मूल ही प्रधान है; कारण यह है कि मूल-ज्ञान के लिए जीवात्मा का प्रयत्न करना जाता है। इसलिए पहले मूल का ही विचार करना उपयुक्त प्रतीत होता है। इस अवस्था में विचारणीय मूल में पूर्वोक्त प्रमाणों की प्रवृत्ति किस प्रकार होती है यह विचारणीय है। क्योंकि प्रमाणों का जो प्रमाणात्तात्पर्य अर्थात् प्रामाण्य है उसका उपरीत्य (कारण) मूल ही है और यह प्रमाणात्तात्पर्य अर्थात् प्रामाण्य मूल पर है। कारण यह है कि मूल की वृत्ति ने ही प्रमाणों का आत्म-भाव अर्थात् प्रामाण्य या प्रमाणात्तात्पर्य

प्राप्त है। क्योंकि सत्य यन्त्र और अग्नि आदि भित्तने प्रकाशक-वर्ग हैं उनका प्रकाश परमात्मा के ही प्रकाश से अनुपासित है। इसी प्रकार प्रमेय के प्रकाशक प्रमाश की सत्ता भी उस ब्रह्म सत्ता के ही आभित (अधीन) रहता है। 'रामभ मास्तमनुभाति सर्वं तस्य मासा सर्वमिदं विमाति (मु उ )। इस भुक्ति से भी यही सिद्ध होता है कि समस्त प्रकाशकत्व शक्ति का केन्द्र वही ब्रह्म-सत्ता है। 'य अवरथा म प्रमाश ब्रह्म हा प्रकाशक या प्रमापक नहीं हो सकता क्योंकि ब्रह्म प्रमाश का भी उपजीव्य अर्थात् कारण होता है।

द्विध प्रकार अग्नि अपने उपजीव्य वायु को प्रकाशित या दहन नहीं करता उसी प्रकार प्रमाश भी अपने उपजीव्य ब्रह्म का प्रकाशक या प्रमापक नहीं हो सकता। वहाँ शङ्का होती है कि ब्रह्म यदि प्रमाशों से परे है तब तो उसकी विधि नहीं हो सकती। क्योंकि प्रमाश की वहाँ गति ही नहीं है और प्रमेय की विधि प्रमाश के ही अधीन मानी जाती है—प्रमेयविधिः प्रमाशविधि (सां का )। इसलिए प्रमाश से विज्ञान होने से ब्रह्म की सत्ता सिद्ध नहीं होती।

इसका उत्तर यह होता है कि यदि ब्रह्म की अवस्था हो तब तो प्रमाश का ही अस्तित्व हो जायगा। क्योंकि प्रमाश का उपजीव्य अर्थात् कारण तो ब्रह्म ही है। और, कारण के अभाव में कार्य होता नहीं यह सिद्ध है। इसलिए, प्रमाश का नियम न होने पर भी प्रमाशों का उपजीव्य होने के कारण ब्रह्म की सत्ता सिद्ध हो जाती है। इससे यह सिद्ध होता है कि प्रमाशविधि दो प्रकार का है—एक प्रमाश का उपजीव्य होने से दूसरा प्रमाश का नियम होने से। पहले का उदाहरण—निर्गुण निर्दिश्य ब्रह्म और दूसरे का भूत-भौतिक लक्षण प्रत्यक्ष। इस स्थिति में प्रमाशों का उपजीव्य होने से ब्रह्म की विधि होने में कोई विरोध नहीं होता।

प्रमाश के नियम में ऐसा समझना चाहिए कि प्रमाश अनेक हैं। यदि उनमें कोई प्रमाश किसी प्रमाशान्तर का नियम होने से सिद्ध भी हो जाता है तो उस प्रमाशान्तर की विधि के लिए दूसरे प्रमाशान्तर की अवस्था बनी रहती है। इस अवरथा में अनवरथा रूप की आवश्यकता ही जाती है। इसलिए किसी प्रमाश को प्रमाश का अनियम होने से स्वयंविज्ञान मानना ही पड़गा और उसकी स्वतंत्रप्रमाश भी मानना होगा। इस परिदृष्टि में इन प्रमाश के सापेक्ष प्रमाशान्तर के न होने पर भी उनका प्रमाशान्तर की शङ्का नहीं हो सकती क्योंकि उसका प्रामाण्य स्वयंविज्ञान है।

उदाहरण के लिए—एक दर्शनगारो ने मत में प्रत्यक्ष का स्वतंत्रप्रमाश माना गया है। प्रत्यक्ष प्रमाश का प्रामाण्य अनुमान आदि के द्वारा सिद्ध नहीं किया जाता; क्योंकि वह स्वतंत्र सिद्ध है। अनुमान प्रमाश का प्रामाण्य प्रत्यक्ष प्रमाश से सिद्ध किया जाता है। अतः—गर्त या किसी दूर-देश में जूम को वेष्टन अनुमान प्रमाश से अग्नि का नियम किया। बाद में वहाँ जाकर अग्नि की प्रत्यक्ष देखाता है। इस प्रकार एक अगद अनुमान के प्रामाण्य का प्रत्यक्ष प्रमाश से सिद्ध कर उसी दृष्टान्त से लक्ष्मण-मूलक अनुमान प्रमाश का प्रामाण्य अनुमान प्रमाश से भी सिद्ध कर सकते हैं। इसी प्रकार शब्द-प्रमाश का भी प्रामाण्य प्रत्यक्षमूलक ही होता है, किन्तु सर्वत्र

प्रत्यक्षमूलक ही शब्द का प्रामाण्य होता है, इस प्रकार का कही नियम नहीं है, कारण यह है कि अदृष्ट अर्थ का प्रत्यक्ष होना हमलोगों के लिए असम्भव ही है। वह जो प्रमाणों का प्रामाण्य है वह प्रमाणांतर में सरल नहीं होता किन्तु प्रमाणांतर से एही होता है, अर्थात् वेबल उसका ज्ञान ही प्रमाणांतर से होता है। प्रमाण की उत्पत्ति तो कहीं स्वतः कहीं परतः होती है। इस विषय में आगे विचार किया जायगा।

## आत्मसाक्षात्कार का स्वरूप

ब्रह्म प्रमाण से सिद्ध है, इस प्रकार का लोक में जो व्यवहार होता है, इसका तात्पर्य यही है कि प्रमाणों के प्राणप्रवृत्ति होने से ब्रह्म प्रमाणसिद्ध है, प्रमाण के विषय होने से नहीं। द्वैतवादिनों के मत में प्रमाण का विषय भी किसी प्रकार ब्रह्म हो सकता है, परन्तु अद्वैतवादिनों के मत में किसी प्रकार भी ब्रह्म प्रमाण का विषय नहीं हो सकता। कारण यह है कि अद्वैतात्मसाक्षात्कार होने पर त्रिपुटी का विषय हो जाता है, और उस समय न प्रमाता का प्रमातृत्व रहता है, न ब्रह्म का प्रमेयत्व ही। क्योंकि, प्रमातृ प्रमेयभाव द्वैतमूलक होता है, और उस अवस्था में द्वैत का सर्वथा अभाव हो जाता है। दोनों के अभाव में प्रमाण का प्रमातृत्व भी स्वतः निवृत्त हो जाता है। इसी का नाम त्रिपुटी का विषय है।

यहाँ रुकती है कि यदि प्रमातृ प्रमेय-भाव का विषय हो जाय, तब तो अद्वैतात्मसाक्षात्कार ही असम्भव हो जायगा। कारण यह है कि प्रत्यक्ष अनुभव का ही नाम साक्षात्कार है। और, प्रत्यक्ष का अनुभव प्रमाता और प्रमेय के अर्थात् प्रमाता और प्रमेय के न रहने पर प्रत्यक्ष अनुभव-रूप आत्मसाक्षात्कार भी शब्द भ्रम की तरह असम्भव हो जायगा।

इसका उत्तर यह होता है कि अद्वैत-साक्षात्कार का तात्पर्य है—द्वैत साक्षात्कार का अभाव। अर्थात्, द्वैत-साक्षात्कार का न होना ही अद्वैतात्म-साक्षात्कार है। इस अवस्था में अन्वय का कुछ भी मान नहीं होता। इसी अवस्था विशेष का अर्थन आनन्दस्वरूप 'भूमा' शब्द से आनन्द-उपनिषद् में किया गया है—  
 यो वै भूमा तस्तुक्तम् 'यत्र नाग्यत् पश्यति नाग्यन्तुषाति नाग्यद्विजानाति च भूमा',  
 अर्थात् जिस अवस्था विशेष में अन्वय का अर्थन, अन्वय और ज्ञान नहीं होता है यही भूमा है यही सुख अर्थात् आनन्द है। इसका सम्यक् भेदभावना-निवृत्ति भी कहते हैं। इसी का नाम अद्वैतात्मसाक्षात्कार है। किसी प्रकार के द्वैत का मान न होना ॥  
 अद्वैतात्मसाक्षात्कार का वाच्य अर्थ है यही इसका तात्पर्य है। मादन्त बार्ह स्पष्ट में देखा है इस वाच्य का तात्पर्य यही होता है कि बार्ह स्पष्ट में यही देखा। यहाँ नाम नेत्र से दर्शन के सम्मान रहने पर भी, जिस प्रकार दृष्टि नेत्र से न देखने में ही उक्त वाच्य का तात्पर्य समझा जाता है उसी प्रकार अद्वैतात्मसाक्षात्कार में द्वैत साक्षात्कार का अभाव ही अर्थ समझा जाता है यही भ्रुति का तात्पर्य है। यहाँ अद्वैत साक्षात्कार की सम्भावना भी नहीं है क्योंकि उक्त अवस्था में त्रिपुटी का

विलस जाने से ब्रह्मा और हर्य का मेह ही नहीं रह जाता जिसमें किसी प्रकार के अनुमन की सम्मानना हो। अतएव द्वैत साक्षात्कार का अभाव या समूल मेह मानना की निवृत्ति में ही अद्वैतात्मसाक्षात्कार का तात्पर्य समझा जाता है।

अब वहाँ यह शङ्का होती है कि यदि ब्रह्म प्रमाण का विषय नहीं होता है, तो ब्रह्म का बोध कराने के लिए जो भुक्ति की प्रवृत्ति होती है वह किस प्रकार संगत होगी? और ब्रह्म का उपनिषद् प्रतिपाद्य भी बताया गया है—तं रजोनिषत् पुण्यं वृष्ट्यामि अथात् उक्त उपनिषद् से सिद्ध ब्रह्म को पूछना है। ब्रह्म को प्रमाण का विषय न मानने से भुक्ति से विरोध स्पष्ट हो जाता है।

इसका उत्तर यह होता है कि पूर्वोक्त जो अद्वैतात्मसाक्षात्कार की अवस्था है उससे अस्मरहित पूर्वावस्था की प्राप्ति-पर्यन्त प्रमाणाँ की प्रवृत्ति निर्वाण रूप से होती है। क्योंकि, उनी अवस्था में अस्मरहित उत्तर प्राप्त में अद्वैतात्मसाक्षात्कार होता है। आत्मसाक्षात्कार में ही त्रिपुरी का विलस होता है उस अद्वैतात्मसाक्षात्कार से अस्मरहित पूर्वावस्था प्राप्त कराने में ही उपनिषदों की उत्पत्ति है। इसी प्रकार, ब्रह्म में प्रमाणाँ की गति मानी जाती है। इससे यह सिद्ध होता है कि अद्वैतवादियों के मत में प्रमाणाँ के प्रात्यक्ष होने से ब्रह्म की सिद्धि होती है और द्वैतवादियों के मत में प्रमाण का विषय होने से भी ब्रह्म सिद्ध होता है।

### रामानुजाचार्य के मत में प्रमाणाँ-गति

अब वहाँ यह विचार उपस्थित होता है कि किसी प्रकार भी ब्रह्म में प्रमाणाँ की गति हो, त्रिपुरी ब्रह्म का बाध कराने के लिए प्रमाणाँ की प्रवृत्ति होती है, उस समय द्वैत और अद्वैत में विरोध होने के कारण संदेह होना अनिवार्य हो जाता है। कारण यह है कि प्रत्यक्ष-अभाव से द्वैत सिद्ध होता है और भुक्ति-अभाव से अद्वैत। ऐसी स्थिति में स्वामानिक संदेह होता है कि भद्रमाही प्रत्यक्ष-अभाव से अद्वैतप्रतिपादक भुक्ति का बाध होता है अथवा अमेदप्रतिपादक भुक्ति से भद्रमाही प्रत्यक्ष प्रमाण का? इस विषय में तीन प्रमाण प्रवृत्ति हैं और तीन बुद्धि।

इसके उत्तर में रामानुजाचार्य का कथन है कि ब्रह्मबोध का विचार वहाँ ही होता है वहाँ बाध बाधक-मान पड़ता है। वहाँ बाध बाधक-मान ही यदि नहीं है तो ब्रह्मबोध का विचार ही कैसे हो सकता है। क्योंकि भद्रमादक प्रत्यक्ष भी प्रमाण ही है और आत्मैकशेषक अति भी प्रमाण है। यदि कोई शङ्का करे कि यदि भद्रमादक प्रत्यक्ष का प्रमाण मानना है तो अमेदप्रतिपादक भुक्ति किस प्रकार प्रमाण हो सकती है? क्योंकि भद्र और अमेद दोनों परस्पर विरुद्ध बर्ण हैं। इसका उत्तर में रामानुजाचार्य का कहना है कि शरीर और शरीर के प्रकार के अविभाज्य से ऐक्यप्रतिपादक भुक्ति का भी विरोध नहीं होता। तात्पर्य यह है कि रामानुजाचार्य भिन्न और अभिन्न बर्ण का परमात्मा का शरीर मानते हैं। और भिन्न अभिन्न-शरीरविशिष्ट परमात्मा एक अद्वितीय वस्तु है यही ऐक्यवाचक अति का तात्पर्य समझना है और इनीतिव्यक्त विरुद्ध द्वैतवादी बड़े जान हैं।

परन्तु, यह मत इनके अतिरिक्त और किसी को रुचिकर प्रतीत नहीं होता। उनका कहना है कि चित् अचित्-वर्ग के साथ परमात्मा का शरीर-शरीरी-भाव सम्बन्ध मानने पर भी चित् और अचित्-आत्मक प्रपञ्च परमात्मा का शरीर हो सकता है परन्तु परमात्मा का स्वरूप नहीं हो सकता। इस अवस्था में 'इदं सर्वं भव्यमात्मा', अर्थात् यह दृश्यमान सकल प्रपञ्च आत्मा ही अर्थात् आत्मस्वरूप ही है, इत्यादि भुक्तिप्रतिपादित प्रपञ्च का आत्म-स्वरूपत्व सिद्ध नहीं होता। इसलिए, किसी प्रकार लक्षणा-वृत्ति से आत्म-स्वरूप का तात्पर्य आत्मशरीर मानना होगा। 'मनुष्याऽहम्, गौराऽहम्' इत्यादि प्रयोगो-न्नेषा यत् 'इदं सर्वं भव्यमात्मा' इसको निरुद्ध प्रयोग मानें तो भी निरुद्ध लक्षणा मानना होगा। बिना लक्षणा किन्ने इनके मन में भुक्ति की संगति नहीं हो सकती। इस प्रकार की खीचापानी से लक्षणा-वृत्ति मानकर भुक्ति का तात्पर्य लगाने पर भी अभिधा-वृत्ति से स्पष्ट प्रतीतमान अर्थ के साथ सामञ्जस्य नहीं होता इसलिए, स्वरसतः प्रतीतमान स्पष्ट जो भुक्ति का अर्थ है, उसका निरावर ही लुचित होता है।

शङ्कराचार्य के मन्तानुयायियों का कहना है कि रामानुजाचार्य वास्तव में भुक्ति को प्रमाण नहीं मानते, परन्तु नास्तिकों के समान ऐसा कहीं पर भी नहीं करते कि भुक्ति प्रमाण नहीं है। कारण यह है कि भुक्ति को प्रमाण न मानने से नास्तिकों के समान इनके चर्चन पर भी नास्तिकों का विश्वास नहीं जाता। सर्वत्र इनकी यही शैली रही है कि अनुमान प्रमाण से किसी अर्थ का सिद्धय करने के बाद यदि भुक्ति या किसी वृत्ति के साथ विरोध हो, तो उस भुक्ति या वृत्ति का अर्थ खींच तान कर अपने अभिमत अर्थ के अनुसार लगाने की चेष्टा करते हैं। परन्तु, यह पद्धति भुक्ति या वृत्ति का तात्पर्य नहीं जाता।

### ब्रह्म में प्रमाणगति : शङ्कर मत

इस विषय में शङ्कराचार्य का अपना विद्वान्त यह है कि तत्त्वमसि (छा उ ), 'अहं ब्रह्मास्मि' (वृ उ ) इत्यादि का ऐक्यप्रतिपादक भुक्तियाँ हैं उनका शरीर शरीरी-भाव ॥ आत्मैक्यप्रतिपादन में तात्पर्य नहीं है क्योंकि इसमें कोई भी प्रमाण नहीं मिलता। यदि यह कहे कि ब्रह्म और जीव में वास्तविक ऐक्य मानने पर ममानु-प्रमेद-भाव न होने से अद्वैतात्मसाक्षात्कार ही अवश्य है वाता है तो इसका उत्तर पहले ही दे चुके हैं कि निरुद्धभावना-निवृत्ति ही अद्वैतात्मसाक्षात्कार का तात्पर्य है और निरुद्धभावना-निवृत्ति तत्त्व ही प्रमाणाँ की प्रवृत्ति होती है।

किसी का मत है कि द्वैतप्रपञ्च और अद्वैतात्मसाक्षात्कार, हम दोनों में काफ़ी भेद है अथवा भेद होने के कारण परस्पर विरोध नहीं हो सकता क्योंकि एक वस्तु का कालान्तर में निमित्त रूप से भावित होना अवश्य नहीं है। परन्तु यह मत भी ठीक नहीं है। क्योंकि यदि प्रत्यक्ष निरुद्ध द्वैत को यत्र मान लें तब तो कालान्तर ॥ भी द्वैत का नाश न होने से अद्वैत अवश्य ही हो जाएगा। शरीर शरीरी भाव मानने पर भी शरीरविरहित म सात्म्य न रहने से भुक्ति के अभिमत अर्थ प्रदेव की सम्भारना ही नहीं हो सकती। इसलिए, प्रत्यक्ष निरुद्ध द्वैत द्वारा अभि-प्रमाण



में सिद्ध को अज्ञेय है उस दोनो में किसी एक को आरोपित मानना परमावश्यक हो जाता है। और, जिसको आरोपित माना जायगा वह आरोपित वस्तुविषयक होने से वामूलक ही होगा। "उत्क्रिय प्रमाणाभावात् होने से वही वाच्य होगा।

यहाँ एक बात और भी जानने योग्य है कि आरोप को प्रकार का होता है—एक आहार्य वृत्त अनाहार्य। अनाहार्य आरोप भ्रम ही होता है। उत्क्रिय, वही आरोपित वस्तु सिद्ध हो होती है और इसीलिए, सिद्धायुक्त आरोपित वस्तु के बोधक प्रमाण के भी आभाव-मान होने से वह अप्रमाण ही होगा। आहार्यारोप-स्वतः में इस प्रकार का नियम नहीं है।

कथि आहार्यारोप स्वतः में भी अविज्ञान प्रवेश में आरोपित वस्तु का अभाव ही रहता है यथानि आरोपित वस्तु में जो गुण है उसका वृत्त अविज्ञान में उद्बेगात् गुण का बोध करानेवाला प्रमाणयुक्त वचन अप्रमाण नहीं हो सकता। जिस प्रकार, 'सूर्योऽयं ब्राह्मणः' 'सिंहोऽयं मानवकः'—यह ब्राह्मण सूर्य है यह लकड़ा सिंह है इन वाक्यों से ब्राह्मण में सूर्य का और लकड़े में सिंह का आरोप किया जाता है परन्तु वह आरोप भ्रममूलक नहीं है। क्योंकि आरोप-ज्ञान में भी वह ब्राह्मण सूर्य नहीं है वह लकड़ा सिंह नहीं है, इस प्रकार का यथार्थ ज्ञान बना रहता है। इस स्वतः में ब्राह्मण में सूर्यत्व के और मानवक में सिंहत्व के अभाव का ज्ञान रहते हुए भी वृत्त विरुद्ध मायवक में सिंह का और ब्राह्मण में सूर्य का जो वृत्तात् आरोप किया जाता है वही आहार्यारोप है।

ऐसे स्वतः में ब्राह्मण में सूर्य का और मानवक में सिंह का तात्पर्य न ब्रह्मा ही समझा है और न भीता को ही ऐसा ज्ञान होता है। किन्तु, सूर्य संबन्धी के रूप में प्रसिद्ध है और सिंह भी भीर के रूप में प्रसिद्ध है। ऐसी स्थिति में, ब्राह्मण में अविज्ञान तेजस्विता और मानवक में अविज्ञान नीरवा का बोध कराने में ही ब्रह्मा का तात्पर्य समझा जाता है और भीता भी ऐसा ही समझा है। इसीलिए, ऐसे स्थलों में इस प्रकार का वाच्य अप्रमाण नहीं होता।

### भुक्ति और प्रत्यक्ष में अन्वयता का आरोप

प्रकृत में प्रत्यक्ष-प्रमाण से सिद्ध होत को वही सत्य मानें तो भुक्ति प्रमाण से सिद्ध अज्ञेय अवरुध आरोपित मानना होगा वह एक पक्ष है। दूसरा इस विपरीत यदि भुक्ति प्रमाण से सिद्ध अज्ञेय को सत्य मानें तो प्रत्यक्ष प्रमाणसिद्ध होत को आरोपित मानना आवश्यक होगा। यदि पहला पक्ष अर्थात् होत को सत्य मानकर अज्ञेय को आरोपित मानें तो भुक्ति में वृत्तात् अज्ञेय का आरोप किया है वह मानना होगा। इस अवरुध में वह आहार्यारोप होगा अनाहार्यारोप नहीं हो सकता; क्योंकि अनाहार्यारोप भ्रममूलक होता है और भुक्ति को प्रमाण माननेवाले भुक्ति का भ्रम कदापि स्वीकार नहीं कर सकें।

यदि दूसरा पक्ष अर्थात् अज्ञेय को सत्य मानकर होत को आरोपित मानें तो वह भी आहार्यारोप ही मानना होगा आहार्यारोप नहीं मान सकते; क्योंकि आहार्यारोप

मानने पर प्रत्यक्ष प्रमाण से प्रतीत हो बैठ है उसको जीवात्माओं से हठात् कल्पित मानना होगा, जो अनुभव से विरुद्ध होने के कारण असंगत होगा। क्योंकि, कल्पित वस्तु प्रत्यक्ष का विषय नहीं होती है और बैठ का प्रत्यक्ष होना सिद्ध है। एक बात और भी है कि जहाँ वही पर किसी अन्य वस्तु की कल्पना की जाती है, वहाँ वास्तव में वह कल्पित वस्तु नहीं रहती, ऐसी प्रतीति निरन्तर बनी रहती है। अतएव, कल्पित वस्तु-युक्त व्यवहार कोई भी नहीं करता। अतः—‘सर्वोऽयं मायया’ यहाँ मायया का सर्व मानकर कोई भी आप नहीं देता। और, ‘सिंहोऽयं माययावक’ यहाँ माययावक का सिंह समझकर कोई भी डरता नहीं है और न कोई उसको दिव्य समझकर उसे मारने के लिए ही तैयार होता है। अर्थात्, अद्वैत को सत्य मानकर द्वैत को आरोपित मानने में सब विपरीत हो जाता है। बैठ का सत्य समझकर वृक्ष सांसारिक व्यवहार बल्लता है। वृक्ष प्राणी परमात्मा से अपने में मेद समझकर लौकिक या शास्त्रीय कार्य में मग्न होते हैं। यदि प्राणियर्ग परमात्मा से अपने में मेद हठात् किया हुआ समझता या आरोपित मेद प्रमुख लौकिक व्यवहार करावे उपपन्न नहीं होता जैसे—पूर्वोक्त ‘सर्वोऽयं मायया’, ‘सिंहोऽयं माययावक’ इत्यादि स्थलों में नहीं होता है। अतः वहाँ आदापरोप न मानकर प्रमत्तक अनादापरोप ही मानना होगा।

एतद्वत्त्वा में चार पक्ष होत हैं—(१) बैठ की सत्यता में अद्वैत का अनादापरोप, (२) बैठ की सत्यता में अद्वैत का आदापरोप (३) अद्वैत की सत्यता में बैठ का अनादापरोप और (४) अद्वैत की सत्यता में बैठ का आदापरोप। इन चार सम्मानित पक्षों में चतुर्थ तो ठीक मुक्ति से हो नहीं सकता और न इसको कोई मानता ही है। इसी प्रकार प्रथम पक्ष भी इस नहीं है। परन्तु भुक्ति का प्रमाण न माननेवाले आकाश आदि नास्तिकों ने मठ से यह पक्ष किसी प्रकार समझ हा करता है क्योंकि वे लोग ऐसा मानते हैं कि शब्द प्रमाण ब्रह्म भ्रम अद्वैतनादियों को होता है। इसका निवेदन आगे किया जायगा। चतुर्थ और प्रथम पक्ष के अमान्य होने से द्वितीय और तृतीय पक्ष बल्लता है। बैठ के सत्यत्व में अद्वैत का आदापरोप और अद्वैत के सत्यत्व में बैठ का अनादापरोप हम दोनों में कौन प्राप्ति है इस ऊपर विचार करना है। भुक्ति प्रमाण की अपेक्षा प्रत्यक्ष-प्रमाण को यदि प्रबल मानें, तो द्वितीय पक्ष प्राप्ति होगा। और, यदि प्रत्यक्ष की अपेक्षा भुक्ति को प्रबल मानें, तो तृतीय पक्ष अर्थात् अद्वैत के सत्यत्व में बैठ का अनादापरोप प्राप्ति मानना होगा। अब कौन प्रमाण प्रबल है यह विचारणीय है।

चिन्ता का कहना है कि इस विषय में संशय नहीं हो सकता कारण यह है कि प्रत्यक्ष-प्रमाण प्रत्यक्ष ही प्रबल एवं प्रमाणीय का उपजीव्य (कारण) होता है। इतिनिष्ठ, उसका प्रमाणान्तर ही बाध होना सम्भव नहीं। किन्तु प्रत्यक्ष से ही इतर प्रमाणीय का बाध करना सम्भव है। इस पर दूसरी का कहना है कि उपजीव्य का किसी प्रमाणान्तर में बाध नहीं होगा यह तो शुद्ध प्रतीति होता है परन्तु उपजीव्य ने प्रमाणान्तर का बाध होगा है, यह कहना अनुचित प्रतीत नहीं होता। कारण यह है कि यह उपजीव्य उपजीव्य का बाधक है मरना

उपजीव्य रहगा ही नहीं; क्योंकि उपजीवक का सापेक्ष ही उपजीव्य होता है जैसे निबम का सापेक्ष नियामक। उपजीव्य से उपजीवक का बाध होने पर उपजीवक का भी अभाव हो जायगा। इस अवस्था में उपजीवक के न रहने से उपजीव्य की स्वरूप हानि हो जायगी। कारण यह है कि उपजीव्य का उपजीव्यत्व तभी रह सकता है जब उपजीव्य का निरूपक वृत्ता कोई उपजीवक रहे। इस स्थिति में दोनों में कोई भी किसी का बाध या बाधक नहीं हो सकता क्योंकि दोनों परस्पर सापेक्ष हैं अतएव दोनों में एक के बिना एक नहीं रह सकता। इसलिए, उपजीव्य विरोध होने से संशय नहीं हो सकता यह पक्ष ठिक हो जाता है।

इसके उत्तर में यह कहना कि संशय नहीं हो सकता, ठीक नहीं है; क्योंकि शोक में होनेवाला प्रत्यक्ष एव ही प्रकार का नहीं होता। किन्तु, प्रमादा प्रमेय और वेश काष्ठ आदि के मेद से अनेक प्रकार के प्रत्यक्ष दृष्टा करते हैं। जैसे—देवदत्त के आपमान प्रत्यक्ष से मेद का प्रत्यक्ष ज्ञान मिथ है और देवदत्त के ही आपमान घट-ज्ञान से ठीकी ना पर ज्ञान मिथ है। इसी प्रकार गल दिन होनेवाले घट-ज्ञान से आन्न का घट-ज्ञान मिथ होता है। उदात्त वेश और काष्ठ के मेद से अनन्त प्रकार के प्रत्यक्ष ज्ञान होत रहते हैं। इसी प्रकार अनन्त प्रत्यक्ष प्रमा के ग्राहक प्रत्यक्ष-प्रमाद्य भी अनन्त प्रकार के हो सकते हैं क्योंकि बितने प्रकार के ज्ञान हो सकते हैं उतन ही उनके ग्राहक प्रमाद्य-व्यक्ति का होना भी निवान्त आवश्यक है। इसी प्रकार अनुमानादि ३ विषय में भी अनन्त प्रमाद्य-व्यक्ति हो सकते हैं।

इस परिस्थिति में प्रमाद्य-व्यक्ति के अनन्त होने के कारण त्रिषु प्रत्यक्ष व्यक्ति का कारण मानकर प्रमाद्यान्तर की प्रवृत्ति होती है। ठीकी प्रमाद्यान्तर से ठीकी प्रत्यक्ष व्यक्ति के बाध होने से उपजीव्य विरोध कह सकते हैं किन्तु दूसरे प्रत्यक्ष-व्यक्ति के ठीकी प्रमाद्यान्तर से बाध होने पर उपजीव्य विरोध नहीं हो सकता; क्योंकि वह दूसरा प्रत्यक्ष-व्यक्ति उस प्रमाद्यान्तर का उपजीव्य नहीं है। उदाहरण के लिए—देवदत्त का उपजीव्य जो अपना पिता है उसके साथ विरोध होने से शोक में उपजीव्य-विरोध माना जाता है इसलिए अपने पिता के अतिरिक्त दूसरे किसी के साथ ठीकी देवदत्त का विरोध होने पर उपजीव्य विरोध नहीं माना जाता। यद्यपि वह दूसरा व्यक्ति देवदत्त का अपना उपजीव्य नहीं है। और भी त्रिषु प्रकार रस्ती में होनेवाला जो सर्व का प्रत्यक्ष है वह 'नाम सर्व' वह आत्मवाक्य-अर्थ ज्ञान से बाधित होता है। उस सर्व-प्रत्यक्ष का बाधक जो शब्द-अर्थ ज्ञान है उसका उपजीव्यभूत-प्रत्यक्ष 'नाम सर्व' इस वाक्य का अर्थ है। नाम सर्व: इस शब्द-अर्थ ज्ञान से सर्व-प्रत्यक्ष के बाध होने पर भी नाम सर्व: इस वाक्य-विषयक जो आत्म-प्रत्यक्ष है उसका बाध नहीं होता। क्योंकि 'नाम सर्व' यह वाक्य-प्रत्यक्ष है वह शब्द-अर्थ ज्ञान जिससे सर्व-प्रत्यक्ष का बाध होता है का उपजीव्य है।

एक बात और बाने योग्य है कि जहाँ विरोध रहता है वही बाध-बाधक-मात्र होता है और विरोध न रहने पर बाध-बाधक-भाव की श्रद्धा ही नहीं उठती। कारण यह है कि त्रिषु प्रमाद्य-व्यक्ति का जो प्रमाद्य-व्यक्ति उपजीव्य का प्रादुर्भाव या

अनुमाहक अथवा अग्रेसर है उसका साथ उस प्रमाण-व्यक्ति का बाध्य-बाधक-भाव की शङ्का ही किस प्रकार उठ सकती है ? क्योंकि ऐसे स्थलों में प्राबल्य होने के कारण अथवा उपजीव्य या अनुमाहक या अग्रेसर होने के कारण, नित्य-सम्बन्ध होने से, विरोध ही नहीं रहता, इसलिए यहाँ बाध्य बाधक-भाव की सम्भावना ही नहीं है।

## शब्द-प्रमाण से भावण-प्रत्यक्ष का भी साध

अब बाध्य-बाधक-भाव के प्रसंग में कुछ अनुपेक्षणीय आवश्यक विषयों का भी निवेदन किया जायगा। यह सर्व सिद्धान्त है कि शब्द प्रमाण की प्रवृत्ति, शब्द-विषयक भावण प्रत्यक्ष के अधीन है। अर्थात् अथवा शब्द का भावण प्रत्यक्ष नहीं होता तब तक शब्द प्रमाण की प्रवृत्ति नहीं हो सकती। इसी कारण भावण प्रत्यक्ष शब्द प्रमाण का उपजीव्य सिद्ध होता है। इस अवस्था में यह आशङ्का होना स्वभाविक है कि 'तत्त्वमसि' 'इह सर्वं यदयमात्मा' 'मेह नानास्ति किञ्चन' इत्यादि अद्वैत-व्यवस्थापक जो अनेक भूतियाँ हैं उनसे भावण प्रत्यक्ष में प्रतीयमान जो ज्ञानु-रूप प्रयुक्त भेद है, उसका बाध होता है, अथवा नहीं ? यदि भूति-प्रमाण से भावण प्रत्यक्ष में प्रतीयमान भेद का बाध मानें तब तो उपजीव्य-विरोध हो जाता है, जिसका परिहार होना असम्भव है क्योंकि ज्ञानु-रूप-प्रयुक्त भेद का बाध मानने से प्रमाण का प्रामाण्य ही नष्ट हो जाता है। यदि ज्ञानु-रूप प्रयुक्त भेद का बाध न मानें तब तो भेद के अबाधित होने से तत्त्व मानना होगा या अद्वैत-सिद्धान्त के सर्वथा विरुद्ध हो जाता है।

इस दुर्घट समस्या को सुलझाने के लिए इस प्रकार विचार करना होगा— साक में देना जाता है कि कोई भी मनुष्य अपने उपजीव्य से विरोध में प्रवृत्त नहीं होता, या विरोध करने की इच्छा भी करता। परन्तु कितने ऐसे भी महापुरुष हैं, जो अपने अवस्थाव्यवस्था विनाश की ओर ध्यान न देकर परोपकार, या दुष्टों को विपत्ति से बहार करने में लगे हुए प्रवृत्त हो जाते हैं। यहाँ विचारना यह है कि यदि परोपकार के लिए जो व्यक्ति लक्ष्य बढ़कर प्रिय अपने प्राण की भी कुछ नहीं समझता वह अपने उपजीव्य-विरोध के लिए क्यों ध्यान देगा। वह परोपकार में ही अपना परम कल्याण मानता है। उदाहरण के लिए—

द्वन्द्व नाम का एक बहुत गरीब व्यक्ति था। वह मुन्दर गुरीन और पट्टा जिगा विद्वान् था। वह अपने रोगी और अशक्त रिता तथा परम बुर और अशक्त रितामह का भिक्षा-वृत्ति से पालन करता था। एक समय परम समूह कोई राजा परच्छया भूमि हुए वहाँ आ पहुँच। उनके कोई पुत्र नहीं था इसलिए एक सुपात्र व्यक्ति का गार्ह लमा पाह रहे थे। द्वन्द्व के शीघ्र लोभ और योग्यता से बहुत प्रभावित होकर राजा ने उस गार्ह लमा के लिए उसका रिता में मर्गा। पुत्रात्मक रिता में पुत्र की भलाई के लिए उसे राजा के अधीन कर दिया। पुत्र के रिता की अपना प्रदान कर्त्तव्य मानकर उसने दियाग में अवरुध दानवाली धरती कहम की वृक्षा पर कुछ भी ध्यान नहीं दिया। यहाँ द्वन्द्व के रिता में राजा के लिए द्वन्द्व का जो भर्त्सना किया उसने द्वन्द्व के रिता के लक्ष्य ही तत्त्व रितामह की

मी कष्टमयी दशा होने की सम्भावना है फिर भी वेदवत् के विना की उपजीव्य-विरोध प्रमुख लोक में निम्ना नहीं होती किन्तु पुनरावृत्तता या परोपकारिता के कारण प्रयत्ना ही होती है।

इस प्रकार, जिसने वेदप्रत्यक्ष का उदाहरण प्रस्तुत है जिन्होंने देशोक्तार के लिए अपने अठहाथ माता-पिता की छोड़कर अपने माय तक का समर्पित कर दिया है। इससे भी उपजीव्य-विरोध-प्रमुख उनकी निम्ना नहीं होती, प्रत्युत उनका आदर के लिए स्मारक बनाये जाते हैं।

तार्क्य यह है कि उपजीव्य-विरोध नहीं होता है वहाँ अपने किसे हुए आचरण से अपनी मायिनी का दशा है उसकी अपेक्षा अधिक कष्टदायिनी अवस्था अपने उपजीव्य का प्राप्त हो। वेदवत् को वेन में उसका पिता की जो दशा होनेवाली है उसकी अपेक्षा वेदवत् के विनामही की अधिक कष्टकर दशा की सम्भावना नहीं है इसलिए वहाँ उपजीव्य-विरोध नहीं कहा जा सकता। अपना जो करिए कि अपने मुख के लिए किया गया जो आचरण है उसके यदि अपने उपजीव्य की हानि होती हो तो वहाँ उपजीव्य-विरोध होता है। वहाँ वेदवत् के पिता या वेद-मूल अपने मुख के लिए कुछ आचरण नहीं करत इसलिए वहाँ उपजीव्य-विरोध नहीं कहा जा सकता।

इसी प्रकार, वहाँ प्रकृत में 'हृदं चरं यदवमाप्ता 'नेह मानास्ति किञ्चन' इत्यादि आत्मिकत्वप्रतिपादक का भुक्ति है वह, अद्वैतात्मसाक्षात्कार होने पर प्रमादु-मनेक-भाव के विषय होने से अपना प्रमादुत्व भी नष्ट हो जायगा यह जानती हुई भी माता के लक्ष्य दशा के परवश होकर मुमुक्षुमना को आत्मसाक्षात्कार कराने के लिए प्रवृत्त हो जाती है। इस अवस्था में अपने संरक्षण के लिए भुक्ति का व्यापार यदि नहीं रहता तो अपने उपजीव्य-मत्त्व-प्रमाण के संरक्षण में भी व्यापार नहीं होता ऐसा समझना चाहिए।

निष्कर्ष यह कि आत्मिकत्व-प्रतिपादक का भुक्तिर्हीन है वे वाच्य-वाचक-भाव समन्वय प्रमुख मेरु के द्वारा ही प्रवृत्त होती है उसका प्रवृत्त होने के बाद उक्त समन्वय-प्रमुख मेरु क्षय-मर भी नहीं रह सकता और उक्त मेरु के अभाव में अपना अर्थात् भुक्ति-प्रमाण का भी अभाव होना निश्चित है। इस प्रकार का निश्चित ज्ञान रहने पर भी भुक्ति-मुमुक्षुओं ७ द्वितीय ही अपना परम कल्याण समझती हुई दशा के परवश होने से वह अवश्य मरा कर्तव्य है यह मानकर, अवश्य होनेवाला अपने विनाश की ओर ध्यान नहीं देकर, किञ्चानुष्ठा को अद्वैत-तत्त्व का बोध कराने के लिए प्रवृत्त हो जाती है। इस परिस्थिति में आगे होनवाला किसी भी परिणामविशेष के ऊपर ध्यान न देने से अपने विनाश के लक्ष्य ही अपने उपजीव्य-भाव-मत्त्व के ऊपर भी ध्यान न होने के कारण किसी प्रकार भी उपजीव्य-विरोध नहीं रह सकता। कारण यह है कि जो विरोध मानकर विरोध किया जाता है वही विरोध कहा जाता है। समन्वय-वाचक को अपनी माता को छात्र मायता है वह उपजीव्य-विरोध नहीं माना जाता। इसीलिए, उसकी मरता नष्ट नहीं होती, प्रत्युत वरसे में पुन्यन के द्वारा अपना प्रेम ही दिखाती है। इस प्रकार, अद्वैतप्रतिपादक भुक्ति से अपना उपजीव्य-भाव-मत्त्व में

रहनेवाला जो शत्रु सैन्य-समूह प्रयुक्त-मेद का प्रत्यक्ष है, उसका नाश होने पर भी उपजीव्य-विरोध नहीं होता।

इस अवस्था में, मेदग्राही प्रत्यक्ष और अमेदग्राहिणी भुक्ति, इन दोनों में कौन प्रबल है और कौन दुर्बल, और कौन नाशक है कौन नाश्य ? इस प्रकार का पूर्वोक्त प्रश्न ठीकी प्रकार रह जाता है। इसका विचार किया जायगा।

### बाध्य-बाधक-भाव में स्थूल विचार

बाध्य बाधक-भाव के विषय में साधारण स्थूलबुद्धिवाले मनुष्य इस प्रकार आलोचना करते हैं—‘हर्द सब यदयमात्मा’ यह जो भुक्ति है, वह सब काल में आत्मैक्य अर्थात् अमेद का प्रतिपादन करती है। इसलिये वह वर्तमानकालिक मेदग्राही प्रत्यक्ष से विरुद्ध होती है। और, ‘आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीत्’ यह भुक्ति सृष्टि के पहले आत्मैक्य (अमेद) प्रतिपादन करती है। इसलिये, वह प्रत्यक्ष से विरुद्ध नहीं होती क्योंकि उस समय प्रत्यक्ष होना असम्भव है। किन्तु प्रत्यक्षमूलक अनुमान प्रमाण से विरुद्ध होता है। अनुमान का प्रकार यह है—प्रमाता (पक्ष) पूर्वमपि प्रमेयान्निष्ठा (बाध्य) प्रमातृत्वात् (पक्ष) इदानीन्तनप्रमातृत्वात् (बाधक)। अर्थात्, प्रमाता पहले भी प्रमेय से मिश्र होगा और प्रमाता होने के कारण, वर्तमानकालिक प्रमाता के समान। अथवा—‘प्रमेयम् प्रमाता उकाशात् पूर्वमपि मिश्रम्, प्रमेयत्वात्, इदानीन्तन प्रमेयवत्’—अर्थात् प्रमेय प्रमाता से पहले भी मिश्र था, प्रमेय होने के कारण। जो-जो प्रमेय होता है, वह प्रमाता से मिश्र ही होता है, इस समय के प्रमेय के लक्षण। इस प्रकार, दोनों अनुमानों से भुक्ति विरुद्ध होती है। अतएव भुक्ति कहीं प्रत्यक्ष से विरुद्ध होती है और कहीं अनुमान से।

अब यहाँ यह विचार उपस्थित होता है कि केवल एक भुक्ति से प्रत्यक्ष और अनुमान इन दोनों का नाश होमा या इन दोनों से एक भुक्ति का ? अर्थात् वो से एक प्रबल है या एक से दो ? इस प्रश्न के उत्तर में किसी का मत है कि एक की अपेक्षा दो को प्रबल मानना उचित है। लोक में भी एक की अपेक्षा दो की बात अधिक मानी जाती है। इसलिये, प्रमाणद्वयाग्न्यप्रदो न्यायः—इस न्याय से प्रत्यक्ष और अनुमान इन दो प्रमाथों से एक भुक्ति का ही नाश मानना अनुचित होगा। अतएव प्रत्यक्ष और अनुमान से विरुद्ध भुक्ति की गौणार्थ मानकर किसी प्रकार से अपने सिद्धान्त के अनुसार उसका अर्थ लगाया जाता है।

### बाध्य-बाधक-भाव में सूक्ष्म विचार

परन्तु सूक्ष्म विचार करनेवाले मेधाविधों के इस कथन पर है कि दो से एक का नाश होता है या एक से दो का विचार करना उचित नहीं है। क्योंकि मंत्रवाला एक ही पुण्य यदि सूर्योदय का होना बताता है, तो उसके सामने हजारों रात मानवराज अग्नि की बात प्रमाण नहीं होती। इस अवस्था में, निम्नलिखित प्रकार किया जाय यह विचार उपस्थित होता है। इस विचार में सबसे पहले यह विचारना है कि अगत् का मूल कारण एक है या अनेक ? इसके निम्नरूप का दृष्टि

वर्तमान वस्तुओं का निर्धारण करना सुलभ है। और मूल तत्त्व का अन्वेषण प्रत्यक्ष प्रमाण से हो नहीं सकता क्योंकि इन्द्रियों की गति ही नहीं है। केवल भुक्ति अनुमान की ही वहाँ यति हो सकती है। वहाँ भी भुक्ति का यदि मुख्य मानें और अनुमान को ठठका पारंगत तब तो अनुमान की अपेक्षा भुक्ति ही प्रबल होगी।

इन सम्मानित दोनों पक्षों में कौन सुख है? इस प्रश्न का उत्तर यही हो सकता है कि मत्तमेव से दोनों ही पक्ष ठीक हो सकते हैं। कारण यह है कि भारतीय दर्शनकारों को प्रकार ठ ठूए हैं—एक भीत और दूसरा चार्किङ्ग। मूल तत्त्व के अन्वेषण में जो भुक्ति को ही सबसे बढकर प्रधान साधन मानते हैं वे ही भीत कहे जाते हैं। भीतों का कहना है कि मूल तत्त्व का अनुसन्धान करना भुक्ति के अतिरिक्त अन्य प्रमाणों से असम्भव है। इरीष्टिय, ये चेहवाही कहे जाते हैं। वेदव्यक्तियों का भी यह मुख्य सिद्धान्त है। अत्यन्त परोक्ष जो जगत् का मूल कारण है उसका निश्चय वे सोम भुक्ति की ही सहायता से करते हैं। भुक्ति से सिद्ध अर्थ यदि अनुमान से विरक्त या असम्भव प्रतीत हो तो भी वही सत्य है ऐसा इनका दृढ़ विश्वास है। इरी अतिप्राय से सायब सायनाचार्य ने वैदिकों के विषय में कहा है कि 'न हि वेदमतिपादितेऽन्येऽनुपपन्ने वैदिकानां बुद्धिः' अर्थात् वेदमतिपादित अर्थ के अनुपपन्न या असम्भव प्रतीत होने पर भी वैदिकों की बुद्धि विरक्त नहीं होती है। प्रत्युत वे उसके उपपादन-मार्ग का ही अन्वेषण करते हैं। यदि कोई अनुमान के द्वारा भुक्ति-विरक्त अर्थ को सिद्ध करे तो उसको वे क्षाय नहीं मानते और उस अनुमान को भी 'अनुमानामास' कहते हैं। इरी प्रकार, भुक्ति से विरक्त सृष्टि भी इनके मत में प्रमाण नहीं मानी जाती है। मीमांसा-शास्त्र के प्रवर्तक महर्षि जैमिनि भी भीत ही हैं। इरीष्टिय, उन्होंने 'विद्येते त्वमेवेष्ट स्वादृष्टि अनुमाने भुक्ति-विज्ञ-वाक्य प्रकरण-स्वानुमानमाख्याना पारशीरक्ष्यमर्थविप्रकर्षात्' इत्यादि श्लोकों के द्वारा तब प्रमाणों की अपेक्षा भुक्ति को ही अन्वर्हित प्रमाण माना है।

जैमिनि के लक्ष्य ही पाश्चिमीय भी भीत ही है। इरीष्टिय, अक्षरसमान्नादमूढक सून को भी वेद की तरह प्रमाण और अपरिवर्तनीय मानते हैं। 'अन्वेषितस्मृतिः सचरित' 'अन्वेषित इहानुविधिः' वह पाश्चिमीयों का परम सिद्धान्त है। इससे सून का भी सब प्रमाणों से अन्वर्हित होना सिद्ध होता है। भुक्ति के विषय में पाश्चिमीयों का सिद्धान्त प्रतिपादित करने हुए मरुहुरि ने वाक्यपदीय में लिखा है—

‘य चागमादते चर्मः तर्ह्येव व्यवतिष्ठते।

आपीलासमि वयसाव तदप्यागमहेतुभ्यः ॥१॥

चर्मरथ चाव्यवहित्वाः वन्वावो वे व्यवतिष्ठताः।

मर्तान्कोकप्रसिद्धायां कश्चितर्ह्येव वापते ॥२॥

अवस्थादेष्टाजानां मेष्टात्रिणां कश्चिपु।

आवातामनुमानेन प्रविष्टिरिति बुद्धिमा ॥३॥

वैतन्धमिव ववावमविष्टेन चर्तने।

आगमरनमुपराशीनो हेतुपार्थिव वपने ॥४॥

तात्पर्य यह है कि आगम अर्थात् वेद या श्रुति के बिना केवल तर्क से परम की व्यवस्था नहीं कर सकते। श्रुतियों का भी ज्ञान श्रुतियों का ही कारण है ॥१॥ परम का जो मार्ग संसार में अनादि काल से अविच्छिन्न रूप में व्यवस्थित है, लोक में प्रसिद्ध होने के कारण उसका किसी से बाध नहीं होता ॥२॥ व्यवस्था देश और काल के भेद से पदार्थों की शक्ति विभिन्न प्रकार की हो जाती है, जैसे विसृज्यशक्तिशाली व्यक्ति भी परिस्थितिवश दुर्बल या निर्बल हो जाता है। युवावस्था का बल वृद्धावस्था में नहीं रहता। देश के भेद से हिमालय का बल बिज प्रकार शीतल होता है राजस्थान अग्निबुद्ध का बल जैसे उष्ण होता है उस प्रकार अन्य देश का नहीं होता। काल भेद से बिज प्रकार ग्रीष्म ऋतु में सूर्य या आग का तब असह्य होता है, उस प्रकार शीतकाल में नहीं। इस प्रकार व्यवस्था देश और काल के भेद से पदार्थों की शक्ति में भेद होने के कारण अनुमान से उसकी विधि अत्यन्त दुर्लभ है ॥३॥ बिज प्रकार अहं मम, अर्थात् मैं मेरा ज्ञान प्रतीति में अनुगत रूप से भावमान जो कैतन्य है उसका किसी प्रमाण से बाध नहीं होता उसी प्रकार श्रुति-स्मृति-तत्त्वज्ञान जो आगम अविच्छिन्न प्रवाह-रूप में सनातन काल से बहा आ रहा है उसकी उपासना करनेवाले किसी भी तर्क के द्वारा विचलित नहीं किये जा सकते ॥४॥

इसी प्रकार भाष्यकार पण्डित ने भी कहा है—‘शब्दप्रमाणका बलम् पण्डित आह तदस्माकं प्रमाणम्’ अर्थात् हमसो ग शब्दप्रमाण माननेवाले हैं जो शब्द (वेद) कहता है, वही हमारे लिए प्रमाण है। इस प्रकार अनेक प्रमाणों से सिद्ध होता है कि पाणिनीय भी पूर्ण वैदिक अर्थात् भीत हैं। ब्रह्मसूत्रकार वादरायण भी भीत ही हैं। इसीलिए, उन्होंने वेदांग सूत्र में ‘शास्त्रोक्तित्वात्’ ‘श्रुतस्तु शब्दमूलत्वात्’ इत्यादि सूत्रों की रचना की है। पहले सूत्र में, अधिस्त्य ब्रह्म में श्रुति की ही सवाम्पादित प्रमाण माना है। द्वितीय सूत्र से ब्रह्म का निरवयव या सावयव मानने में कृत्स्न प्रसक्ति और निरवयवत्व शब्दकोप का जो आक्षेप किया गया है उसका समाधान तब ही श्रुति प्रमाण से ही किया गया है। महामारत में भी व्यासदेव ने कहा है—अविस्थाः सन्तु ये मावाः न तांस्तर्कैश्च शाक्येत् (मीमांसा ५।१२)। अर्थात्, जो वस्तु अधिस्त्य, अथवा मम और मुक्ति से परे है उसका साधन तर्क के बल पर न करे। इसीलिए, अधिस्त्य पदार्थों के विषय में श्रुतिरिक्त अर्थ या साधन के लिए जो भी हेतु दिखाये जाते हैं उन सब का दिशामात्र समझना चाहिए। नैयायिकों के मत में भी सब हेतु का तत् हेतु ही नहीं माना गया है, जिनके वही भी हेतुमात्र माना जाता है। इस प्रकार, शिष्टक भीत-दर्शनकार जिन ही माने जाते हैं—मीमांसानुसंगकार जैमिनि, ब्रह्मसूत्रकार व्यासदेव और व्याकरणानुसंगकार पाणिनि।

## तार्किक दर्शनकार

उपर्युक्त भीत-दर्शनकारों ने श्रुतिरिक्त तत्त्व सभी दर्शनकार तार्किक कह जाते हैं। मूल तत्त्व का सम्बन्ध में प्रमाण साधन तक ही है। तर्क के बिना मूल तत्त्व का सम्बन्ध



मुझर है यह प्रकार को अनुमान करनेवासे है वे तार्किक कहे जाते हैं। तर्क का अभिप्राय अनुमान ही है।

यद्यपि तार्किकों के मत में भी भुक्ति को प्रमाण माना गया है तथापि भुक्ति की अपेक्षा अनुमान को ही इनके मत में मुख्य प्रमाण माना गया है। अनुमान का अनुसरण करनेवाली अनुमान से अधिक जो भुक्ति है, उन्हीं को प्रमाण माना जाता है। और अनुमान से किन्हीं को भुक्ति है उसका गौण अर्थ मानकर अनुमानानुसार ही अर्थ लगाया जाता है। स्पष्ट प्रतीतमान मुख्य अर्थ को नहीं माना जाता। उदाहरण के लिए नैवायिक और वैशेषिक आकाश को अनुमान प्रमाण से नित्य सिद्ध करते हैं। जैसे—‘आकाशं नित्यम् निरवयवम् अविच्छिन्नम् तद्विषयम् परमाद्युक्तम्; अर्थात् आकाशं नित्यं निरवयव होने में जो निरवयव होता है वह नित्य होता है; जैसे परमाद्युक्त।’ उन्हीं अनुमान से इनके मत में आकाश को नित्य सिद्ध किया जाता है। इस अवस्था में एतस्मादात्मनः आकाशः संयुतः ( है उ २।१।२ ) इस भुक्ति से विरोध हो जाता है; क्योंकि उक्त भुक्ति में आत्मा से आकाश की उत्पत्ति बताई गई है और उत्पन्न पदार्थ नित्य होता ही नहीं अतएव भुक्ति से विरोध होना स्वामाधिक है। इस विरोध के परिहार के लिए, उक्त अर्थ में ‘संयुत’ का अर्थ उत्पन्न न कर ‘अभिन्न’ किया जाता है। अर्थात् आत्मा से आकाश की अभिव्यक्ति हुई उत्पत्ति नहीं वह अर्थ नैवायिक और वैशेषिक किया करते हैं।

इसी प्रकार वर्तमानकाल में चेतन और अचेतन में जो भेद प्रतीत होता है, या परस्पर चेतन में भी जो नानातर प्रतीत होता है इसी दृष्टान्त से बुद्धि के पूर्वकाल में भी चेतन अचेतन और परस्पर चेतन में भी भेद या बानात्व प्रायः सब नैवायिक और वैशेषिक मानते हैं। इस अवस्था में इस उक्त ‘वर्तमानात्मा’ ( है आ २।१।५ ), इस भुक्ति से विरोध हो जाता है। क्योंकि यह भुक्ति स्पष्ट अमेद प्रतिपादन करती है। इस विरोध के परिहार के लिए आत्मा का मुख्य अर्थ आत्मस्वरूप न मानकर आत्माधीन अर्थ किया जाता है। अर्थात् यह एकत्र प्रपञ्च आत्मा के अधीन है। इस प्रकार भुक्ति के मुख्य अर्थ का छोड़कर अनुमान से सिद्ध अर्थ का अनुकूल गौण अर्थ को मानने में स्पष्ट प्रतीत होता है कि मूल कारण के अभ्येद में भुक्ति प्रमाण की अपेक्षा अनुमान को ही नैवायिक और वैशेषिक प्रधान साधन मानते हैं।

इसी प्रकार, श्री रामानुजाचार्य और श्री माध्वाचार्य आदि विद्वानों ने भी भुक्ति की अपेक्षा अनुमान को ही प्रकृत और मुख्य प्रमाण माना है। वर्तमानकाल में प्रतीतमान को भेद है उक्त दृष्टान्त से बुद्धि के पूर्वकाल में भी वे लोग नैवायिकों की तरह भेद मानते हैं। इसीलिए, और और ब्रह्म में अमेद-प्रतिपादक को ‘तत्त्वमसि’ महावाक्य है उक्तका भी भेद-परक अर्थ ही इन लोगों ने किया है। यह ‘तत्त्वमसि’ भुक्ति आकाशार्थ वायिका मानी जाती है। अर्थात् आकाश या और और ब्रह्म का ऐक्य है उक्तकी वायिका आकाश और करनेवाली यह भुक्ति है। इसका मुख्य स्पष्ट प्रतीतमान अर्थ है—तत् ( ब्रह्म ) त्वम् ( जीवत्मा ) अर्थात् ( है ) अर्थात् बहीभूत

मध्य हूँ। इस प्रकार, शब्द से स्पष्ट प्रतीयमान को मुख्य अर्थ है, उसको छोड़कर तर्क से सिद्ध जीव और ब्रह्म के मेल को स्थापित करने के लिए, इनके मेल में, अनेक प्रकार के अनुमान के अनुसार विभिन्न प्रकार के अर्थ लगाये जाते हैं। इन दैत वादियों का भी परस्पर एकमत नहीं है। कोई ब्रह्म के साथ जीव के सम्मुख बोधन में भुक्ति का तात्पर्य मानते हैं; और कोई जीव के साथ ब्रह्म के शरीर-बोधन में। कोई ब्रह्म के अर्पण जीव है, ऐसा अर्थ करते हैं और कोई ब्रह्म के अत्यन्त सद्य जीव है, इस अर्थ में भुक्ति का तात्पर्य समझते हैं। इस प्रकार, तर्क के आधार पर भुक्ति के भी विभिन्न प्रकार के अर्थ इन लोगों ने किये हैं।

वास्तविक बात तो यह है कि अदृष्ट वस्तु की सिद्धि के लिए भुक्ति को आधार माने बिना केवल तर्क के आधार पर एक निश्चित वस्तु को किसी प्रकार भी सिद्ध नहीं कर सकते। इसलिए, तर्क को प्रधानता देने के कारण भुक्ति का अर्थ लगाने में तार्किकों का ऐकमत्त्व न होना स्वाभाविक हो जाता है।

## सांख्यार्थ का तर्कग्रह

सांख्यार्थ महामुनि कथित भी तार्किक ही हैं। उनका कहना है कि यद्यपि जगत् का मूल कारण अत्यन्त सूक्ष्म है, तथापि वह साध्य नहीं है, किन्तु सिद्ध है। साध्य वस्तु में प्रमाण का अवकाश न होने पर भी सिद्ध वस्तु में प्रमाण का अवकाश अनिवार्य है। उदाहरण के लिए किसी ने कहा—‘मोहन आयागा।’ अब यहाँ विचारना है कि प्रमोक्षा का यह वाक्य, सत्य है अथवा मिथ्या? दोनों में एक का भी निश्चय प्रत्यक्ष प्रमाण से नहीं कर सकते; क्योंकि उस समय तक आगमन निष्पन्न नहीं हुआ है जिससे प्रत्यक्ष के कारण इतिवृत्त-समिकर्ष हो। दूसरे शब्दों में वर्तमान का ही प्रत्यक्ष होता है भूत-भविष्य का नहीं। और अनुमान का भी अवकाश नहीं है, कारण यह है कि कार्य से कारण का अनुमान किया जाता है और यहाँ अभी तक आगमन के निष्पन्न न होने से अभी तक कुछ कार्य नहीं हुआ है, जिससे आगमन का अनुमान किया जाय। परन्तु यहाँ आगमन सिद्ध है—जैसे ‘मोहन आ गया’ यहाँ प्रमाण की गति सुलभ हो जाती है; क्योंकि आगमन-निष्पन्न के निष्पन्न होने से प्रत्यक्ष और अनुमान दोनों की गति सुलभ है।

इसी प्रकार, जगत् का मूल कारण सिद्ध है इसलिए प्रमाण का अवकाश होता है। यद्यपि जगत् का मूल कारण अत्यन्त सूक्ष्म है इसलिए प्रत्यक्ष का श्रिय नहीं हो सकता तथापि अनुमान की गति को कोई भी नहीं रोक सकता। कार्य को देखकर उन्हीं के अनुकूल कारण का भी निश्चय कर लेना साधन प्रविष्ट भी है। इनके मत की एक और भी विशेषता है कि जगत् के मूल कारण के बोध कराने में अनुमान का प्रयत्न हो सकता है इत्यादि। इनका सिद्धांत यही है; प्राप्ति मूल कारण के बोध कराने में अनुमान के अतिरिक्त दूसरे प्रमाण की गति नहीं हो सकती, यहाँ तक इनकी मान्यता है। इनके मत में भुक्ति भी अनुमान के द्वारा ही मूलकारण के बोध कराने में प्रयत्न होती है। उदाहरण के लिए : अरण्य के जूँ उदात्त में अपने

पुनः श्वेतकेतुः कः प्रति कहा है—‘तत्रैतच्छुद्धमस्तितं सोम्य विजानीमि मेरुमूर्त्तं मरिच्यतीति (छा ४.१८.१)।

अर्थात्, हे सोम्य ! तब जहां से ही इस शरीर-रूप शुद्ध अर्थात् अंडुर को उत्पन्न हुआ तबमो क्योंकि यह निम्न अर्थात् कारण-रहित नहीं हो सकता ।

इसके बाद भी पुनः भुक्ति कहती है—‘तस्य कः मूर्त्तं स्वाह्मन्नास्मादश्वादेवमेष मनु सोम्य ! अग्नेन शुद्धेनागोमूलमस्मिन्वत्, अग्निः सोम्य ! शुद्धेन तपोमूलमस्मिन्वत् देवता सोम्य ! शुद्धेन सम्मूलमस्मिन्वत् सम्मूलाः सोम्येमाः सर्वाः प्रजाः तद्वायवनाः सत्यतिथाः (छा १.१८.४)। अर्थात्, अग्नि को छोड़कर इस शरीर का मूल कहाँ हो सकता है ! इसी प्रकार त् अक्षरूप शुद्ध (अंडुर) से अक्षरूप शुद्ध और अक्षरूप शुद्ध से तक्षरूप शुद्ध और तक्षरूप शुद्ध से सक्षरूप मूलतत्त्व का अनुत्पन्नान करो । हे सोम्य ! इस प्रकार यह सारी प्रजा सम्मूलक ही है छत् ही इसका आगम है और छत् ही प्रतिष्ठा । इस प्रकार हरवर्तमान शरीर-रूप स्वस्थ कार्य के द्वारा छत्स कारण का बोध कराती हुई भुक्ति परम छत्स मूलतत्त्व तत् क बोध कराने में अनुमान के द्वारा ही प्रवृत्त होती है । इसी प्रकार, ‘यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते’ (ऐ १.१.१२) इत्यादि भुक्ति भी अनुमान के साधन कार्यकारणभाव को बताती हुई अनुमान के द्वारा ही मूलकारण परमात्मा का बोध कराती है । वहीं ‘इमानि’ (इदम्) शब्द के प्रयोग से भूत और मौक्तिक तत्त्व प्रपञ्च-रूप कार्य को अंगुल्वा निर्देश करती हुई भुक्ति छेद के निर्देश से अनुमान द्वारा मूल कारण के अन्वेषण में अपना तात्पर्य बताती है ।

इससे यह सिद्ध होता है कि मूल कारण के अन्वेषण में अनुमान का अनुसरण करनेवाली भुक्ति भी स्वप्न रूप से प्रवृत्त नहीं हो सकती, रिम्तु अनुमान क द्वारा ही प्रवृत्त होती है । इसलिये, इनका सिद्धान्त है कि जगत् का मूलकारण अनुमान से ही सिद्ध हो सकता है दूसरे प्रमाण से नहीं । भूत और मौक्तिक कार्य के अनुसार, उसके अनु रूप ही जगत् का मूल कारण त्रिगुणात्मक वह प्रकृति नाम का तत्त्व जिसको सांख्य ने मूल कारण माना है तबल अनुमान-प्रमाण से सिद्ध होने के कारण आनुमानिक भी कहा जाता है । अनुमान-प्रमाण क ऊपर हमका इसना अधिष्ठ पक्षराय है कि इनका व्यवहार प्राचीन ग्रन्थों में ‘आनुमानिक’ शब्द से भी किया गया है ।

## पातञ्जल की तार्किकता

वाक्यमूत्र ४ प्रश्नवा मग्नान् पतञ्जलि भी तार्किक ही कहे जाते हैं । वे भी कतिपय क उदाह ही जगत् क मूल कारण प्रमाण को अनुमान के द्वारा ही तर्क-प्रमाण सिद्ध करत है । इसके अनतिरिक्त इनका यह भी कहना है कि शब्द-प्रमाण ग्रन्थों में भुक्ति-मूर्ति आदि जितने प्रमाण प्रमाण हैं उनमें भुक्ति सबसे अधिक प्रमाण मानी जाती है । और यह भुक्ति भी ईश्वर की बताई हुई है । अब नहीं यह विचार होता है कि अब वेद ईश्वर का बनावे हुआ है या वेद बनाने से पूर्व ईश्वर को मिलीकरती



भुक्ति को प्रमाण नहीं मानते। भुक्ति का प्रमाण मही माननेवाले ही नास्तिक कहे जाते हैं। इनका कहना इतना ही है कि प्रमाणत्वेन अभिमत भित्त में शुद्ध है, वे अनुमान न थावनीमूल हैं अर्थात् अनुमान न द्वारा ही अपने धर्म का सत्यता को प्रमाणित करते हैं। इसलिए, अनुमान में ही इनका अन्तर्धान हो जाता है। प्रत्यक्ष प्रमाण में इनकी गणना नहीं होती।

## आस्तिक और नास्तिक

जो तार्किक भुक्ति प्रमाण का नहीं मानते वे ही नास्तिक कहे जाते हैं। भुक्ति-प्रमाण न स्वीकृत करने को तार्किक है वे आस्तिक कहे जाते हैं। इन आस्तिक तार्किकों के अतिरिक्त आ तार्किक "अतः—जैन, बौद्ध, कारिका आदि वे नास्तिक माने जाते हैं। क्योंकि वेद का आ प्रमाण नहीं मानता, बही नास्तिक है। इनकी भ्रमा वेद में कुछ भी नहीं रहती, बसल तर्क न बल ग ही मूलतः न अनुसंधान में प्रवृत्त होत हैं।

वहीं तक प्राकृतिक बातों का विचार प्रकृत न ऊपर विचार किया जायगा। भुक्ति और अनुमान "न दोनों में कौन प्रमाण है और कौन दुर्लभ "त प्रमाण के उत्तर में मतभेद से दोनों प्रकृत और दोनों ही दुर्लभ हो सकते हैं, यह प्रमाण बल तुल्य है। परन्तु, यह कि प्रमाण प्रमाण है "तक ऊपर विचार किया जायगा।

और दर्शनकारों न मत से अनुमान की अपेक्षा भुक्ति प्रमाण होती है और तार्किक न मत में भुक्ति की अपेक्षा अनुमान प्रमाण होता है। और दर्शनकार वन आस्तिक है और उक्त तार्किकों में आस्तिक और नास्तिक हो मे है।

## भौतों और तार्किकों में मूल भेद

वहीं से भुक्तियों में परस्पर विरोध प्रतीत हो वहीं किसी एक का गैर धर्म मानना ही होया ऐसा सब दर्शनकारों न स्वीकार भी किया है। और, वहीं भुक्ति और अनुमान में विरोध प्रतीत हो वहीं ही से मतभेद उपस्थित होते हैं। एक का कहना है कि भुक्ति और अनुमान में परस्पर मतभेद होने पर अनुमान को ही आमापी मानना अनुचित है इस अवस्था में भुक्ति का किसी प्रकार भी शीघ्र मानना उचित नहीं कहा जा सकता। कारण यह है कि अनुमान परतः प्रमाण है। क्योंकि अनुमान का आमाप्य तर्कान्तर न अभीष्ट है। इसलिए, तार्किकों ने भी अनुमान को परतः प्रमाण माना है। और भुक्ति परतः प्रमाण है। इस अवस्था में स्वतः प्रमाण-भूत भुक्ति परतः प्रमाण-भूत अनुमान का अनुसरण मही कर सकती, किन्तु अनुमान का ही भुक्ति का अनुसरण करना शुद्ध और अनुचित है। इस प्रकार जो भुक्ति को, परतः प्रमाण मानकर, अनुमान की अपेक्षा प्रमाण मानते हैं वे "भौत" कहे जाते हैं। और, जो भुक्ति का भी परतः प्रमाण मानते हैं उनका मत में भुक्ति और अनुमान में परस्पर विरोध होने पर अनुमान को ही कभी आमापी माना जाता है और कभी भुक्ति का ही गैर धर्म मानकर अनुमान का अनुसरण कराया जाता है। इस प्रकार, भुक्ति को भी जो परतः प्रमाण मानते हैं, वे ही दर्शनकार तार्किक कहे जाते हैं जैसे—गीतम कथार आदि। इसलिए,

भुक्ति का स्वतःप्रामाण्य मानना भीत होने का और परतःप्रामाण्य मानना तार्किक होने का बीज है।

अब यहाँ यह जिज्ञासा होती है कि वेद के स्वतःप्रामाण्य या परतःप्रामाण्य में मतभेद क्यों हुआ ? इसका उत्तर यही होता है कि जिसके मत में वेद अपौरुषेय अर्थात् किसी पुरुष-विशेष से रचित नहीं है, इस प्रकार की निमित्त धारणा भिन्न होती है, उनके मत में उसका स्वतःप्रामाण्य स्वयं सिद्ध हो जाता है। और, जिनके मत में वेद पौरुषेय, अर्थात् पुरुषविशेष से रचित है, उनका मत में उसका परतःप्रामाण्य भी सिद्ध होता है।

शब्द का प्रामाण्य, शब्द के प्रयोक्ता ज्ञात पुरुष के अधीन है। यमार्थपादी को ज्ञात करने हैं। यहाँ पुरुष शब्द से ईश्वर लिया जाता है। ईश्वर ही सबकी अपेक्षा ज्ञाततम होता है। इसीलिए, ईश्वर-रचित होने का कारण ही वेद का प्रामाण्य माना जाता है। अतएव ज्ञातों के मत में वेद का परतःप्रामाण्य सिद्ध होता है। इस प्रकार दर्शनकारों या दर्शनों में भेद होने का क्या कारण है इस विचार में सबका मूल कारण वेद का पौरुषेयत्व या अपौरुषेयत्व होना ही सिद्ध होता है।

## पौरुषेयत्व और अपौरुषेयत्व का विचार

अब यह जिज्ञासा होती है कि वास्तव में वेद पौरुषेय है अथवा अपौरुषेय ? और दोनों में कौन सुख है ? क्या ईश्वर ने वेद की रचना की है ? जैसे व्यास ने महाभारत की या कानिदास ने रघुवंश की ? या ईश्वर ने वेद का प्रकाशित किया है, जैसे प्राचीन पुत्रों का ज्ञान प्रकाशन होता है ? इन दोनों पक्षों में यदि यह का ईश्वर से प्रकाशित माना जाय तो वेद का अपौरुषेयत्व सिद्ध होता है और यदि ईश्वर से रचित माना जाय, तब तो पौरुषेयत्व सिद्ध होता है। इन दोनों में कौन पक्ष सुख है, इस विषय में भुक्ति का व्यापार पर ही विचार करना समुचित प्रतीत होता है। भुक्ति कहती है— 'यस्य ह वा एतस्य महता भूतस्य निःश्रितमनस्य ह्यग्नेः यमुर्वेदः सामवेदः' (इ. १।४।१) इत्यादि भुक्ति में परमात्मा के निःश्राव से वेद का उद्भव माना गया है। यहाँ विचारना यह है कि लोक में निःश्राव अनायास अथात् बिना परिश्रम देगा पाता है। और, अत्रि-मुनि-वर भी देगा जाता है अर्थात् निःश्राव करने में भुक्ति का व्यापार सुख भी मही रहता।

अतएव यदि वेद का ईश्वर से रचित मानें तो वेद की रचना में ईश्वर का किसी प्रकार अनायास अर्थात् परिश्रम का अभाव मान सकते हैं। यद्यपि यह अदृष्ट स्थूल सूक्ष्म सूक्ष्म मूल अमूर्त अतन और अतन आदि तत्त्व पदार्थ के अनायास वेद की रचना में परिश्रम का होना अविचार्य है तथापि परमात्मा के अविचर्यत्वान्माने पदार्थ तत्त्वार्थमात्र के वेद की रचना में प्रमाण का अभाव भी सम्भव है। परन्तु अत्रि-मुनि-वर की रचना होना मही बनना। तात्पर्य यह है कि अत्रि-मुनि-वर की रचना में मुक्ति का सुख व्यापार अनायास होना है। बिना मुक्ति गंगाव किरी अत्रि-मुनि-वर की रचना मही है। तब ही इसीलिए वेद की रचना में निःश्रित-व्यापार

मात्र अत्रुद्धि-पुरुषरत्न का होना युक्त नहीं होता है। इसलिए, बुद्धि-पुरुषरत्न की उपपत्ति के लिए वेद को ईश्वर-निष्ठ न मानकर ईश्वर में प्रकाशित ही मानना समुचित होता है। ईश्वर से प्रकाशित मानने में अनायास्य और अत्रुद्धि-पुरुषरत्न दोनों का सामञ्जस्य हो जाता है। प्रकाशित मानने में वेद अपौरुषेय भी सिद्ध होता है।

और भी का दर्शनकार ब्रह्म और इष्ट की सिद्धि अनुमान प्रमाय के द्वारा ही करते हैं, वे यह भी मानते हैं कि वेद से अम्वय नहीं भी अत्रुद्धि-पुरुषरत्न वाच्य की रचना मही देखी जाती इसलिए वेद की रचना बुद्धि-पुरुषरत्न ही है अर्थात् बिना बुद्धि व्यापार के वेद की रचना नहीं हो सकती, इस प्रकार के दर्शनकार, भुक्ति में जो निश्चित ठकते हैं ठकता अनायास-मान अर्थ में तात्पर्य मानकर किसी प्रकार भुक्ति का उद्गमन करने हैं। इससे यह सिद्ध हुआ कि जिनके मन में निश्चित शब्द का अनायास-मान अर्थ होता है अत्रुद्धि-पुरुषरत्न नहीं उनके मन में वेद अपौरुषेय सिद्ध होता है। और, जो निश्चित शब्द का अनायास और अत्रुद्धि-पुरुषरत्न दोनों अर्थ मानते हैं उनके मन में वेद अपौरुषेय सिद्ध होता है।

और दर्शनकारों का वही सिद्धान्त है कि यदि निश्चित शब्द से अत्रुद्धि प्रतीयमान अत्रुद्धि पुरुषरत्न अर्थ के मानने पर भी भुक्ति का अर्थ सामञ्जस्येन उपपन्न हो जाता है तो उसका त्याग करना समुचित नहीं है। इसलिए, भुक्ति के अनुसार वेद का अपौरुषेय होना सिद्ध हो जाता है और वही युक्त भी प्रतीय होता है। इस अवस्था में अनुमान से भुक्ति प्रवृत्त है औत्तो का यह मत भी सिद्ध हो जाता है।

### सत्ता के भेद से भुक्ति और प्रत्यक्ष में अविरोध

अन भुक्ति और प्रत्यक्ष में वाच्य-वाचक-भाव के विषय में विचार लिया जायगा। प्रमाय अपने विषय की सत्ता का ज्ञान करता है वह सर्वविज्ञान है। सत्ता साधारणतः दो प्रकार की होती है—एक पारमार्थिकी, दूसरी व्यावहारिकी। 'उत्पत्ति मन्त्रात्म्य अद्वैत की पारमार्थिक सत्ता का बोध कराता है और द्वैतवादी को प्रत्यक्ष प्रमाय है वह द्वैत की व्यावहारिक सत्ता का बोध कराता है। इस अवस्था में भुक्ति और प्रत्यक्ष का विषय भिन्न होने से विरोध नहीं होता इसलिए वाच्य-वाचक मात्र ही नहीं हो सकता। यदि द्वैतवादी प्रत्यक्ष से ही पारमार्थिक सत्ता का ही बोध होता तो दोनों में विरोध होने से वाच्य-वाचक-भाव का विचार होता 'विषयैक वाच्य-वाचक-मात्रा भवति मनु विषयभेदे अर्थात् विषय के एक होने पर ही वाच्य-वाचक-भाव होता है—विषय-भेद में नहीं वह उसका सिद्धान्त है। इस अवस्था में अद्वैत-प्रतिपादक भुक्ति से द्वैतवादी प्रत्यक्ष का वाच्य होता है। इस प्रकार कहने का तात्पर्य यही होता है कि प्रत्यक्ष प्रमाय द्वैत की पारमार्थिक सत्ता के बोध नहीं किन्तु व्यावहारिक सत्ता के बोध है।

### प्रमेय-विचार

प्रमाय से जिसका वाचन किया जाता है या प्रमाय से जो सिद्ध है उसको 'प्रमेय' कहते हैं। प्रमेय दो प्रकार का होता है—एक ज्ञान दूसरा अज्ञेय। इनमें

चेतन प्रधान है, और अचेतन अप्रधान। क्योंकि सूत या गीतिक जितनी अप्रधान वस्तुएँ हैं, वे चेतन के ही उपभोग के साधन हैं। चेतन ही दो प्रकार का होता है—एक जीव, और दूसरा ईश्वर। जीव की अपेक्षा ईश्वर प्रधान है क्योंकि ईश्वर सब और सर्वशक्तिमान् है तथा ईश्वर के ज्ञान के लिए जीव का प्रयत्न देना पड़ता है। इसलिए, पहले ईश्वर का ही विचार किया जाता है।

## ईश्वर के विषय में शार्वाङ्ग-मत

शार्वाङ्ग-मतानुयायी ईश्वर को नहीं मानते। इनके मत में ईश्वर कोई तत्त्व नहीं है। क्योंकि, इनके मत में प्रत्यक्ष के अतिरिक्त अन्य कोई प्रमाण नहीं माना जाता और प्रत्यक्ष से ईश्वर का ज्ञान होता नहीं। बीज से ब्रह्म की उत्पत्ति जो होती है वह मृत्तिका और बल के संयोग से स्वामावृत्ति है। उसके लिए किसी अदृष्ट कर्ता की कल्पना व्यर्थ है। यदि कोई कर्ता रहता, तो कदाचित् किसी को कहीं पर अवश्य उपलब्ध होता। उपलब्ध नहीं होता, इसलिए ईश्वर कोई वस्तु नहीं है, वह इनका परम सिद्धान्त है। यदि कहें कि ईश्वर नहीं है तो शुभ या अशुभ कर्म का फल कौन देगा? तो इसमें उत्तर में इनका कहना है कि कुछ कर्मफल के बारे में आप पूछते हैं—लौकिक या पारलौकिक? यदि लौकिक कर्म के बारे में आप कहें, तो निम्न और अनुमद में समर्थ पना ही, चोरी आदि बुरे काम करनेवालों को दण्ड, और अच्छे काम करनेवालों को पारिवर्षिक देता है। यदि पारलौकिक कर्मों के विषय में कहें तो इसमें इनका कहना है कि यज्ञ, तप आदि जितने वैदिक कर्म हैं, वे भोग के साधन नहीं हैं बल्कि अपनी जीविका के लिए भूतों का प्रचारमात्र है। वास्तव में शिशु को जो दुग्ध-भुक्त का उपभोग प्राप्त होता है, वह काकायाजीय म्याद से महत्त्वपूर्ण हुआ करता है। इसमें किसी अदृष्ट कारण की आवश्यकता नहीं होती जिससे ईश्वर की कल्पना की जाय।

## ईश्वर के विषय में मतान्तर

शार्वाङ्ग के अतिरिक्त जैन और बौद्ध भी ईश्वर को नहीं मानते। बौद्ध के मत में सर्वज्ञ मुनि बुद्ध से भिन्न अन्य कोई ईश्वर नहीं है। जैन भी अर्हत् मुनि के अतिरिक्त किसी दूसरे को ईश्वर नहीं मानते। सांख्य के मत में भी पुरुष (जीव) से भिन्न किसी ईश्वर को नहीं माना जाता। मीमांसकों के मत में भी शुभ और अशुभ कर्म न पल का देनेवाला कर्म ही है इससे भिन्न कोई दूसरा ईश्वर नहीं। कनिष्व मीमांसक ईश्वर का भी मानते हैं। वैशाकरणा के मत में परा पर्यवर्ती मत्स्यमा और वैजरी के पार प्रकार के जो शब्द हैं उनमें तबल शब्दों का मूल कारण भूताधारण परा नाम का जो शब्द है वही ईश्वर है। रामानुजाचार्य के मत में जीव से भिन्न जीवों का नियन्ता और शक्तिमान् ईश्वर माना जाता है। जीव-वर्ग और जड़-वर्ग ईश्वर का शरीर माना जाता है। वही ईश्वर जीव से किये गए शुभ या अशुभ कर्म का फल कर्म के अनुसार देता है। वह ईश्वर जानररूप है। अनुभूत ज्ञान का ही नाम



ज्ञानम् है। इत्यादि, भुक्ति म ईश्वर को ज्ञानम्-स्वरूप भी माना गया है। ज्ञान प्राप्ति का गुण है, उनका आभाव भी ईश्वर ही है। इनके मत में स्वरूपमूल ज्ञान में गुणमूल ज्ञान मिला माना जाता है। यही ईश्वर जगत्-रूप कार्य की उत्पत्ति में तीन प्रकार से कारण बनता है। ब्रह्मसूत्र—बहुत हो जाऊँ "स प्रकार सकल्पविशिष्ट ईश्वर निमित्त कारण होता है। अपना विशेषणमूल शरीर-रूप, जो सूक्ष्म पित्त और अग्नि अथ है तद्विशिष्ट होने से उपादान कारण होता है। और, ज्ञान शक्ति क्रिया आदि से विशिष्ट होने से कारण सहकारी कारण भी कहा जाता है। जीव का भी नियन्ता ईश्वर ही है। जिस प्रकार शरीर के अन्त-स्थित सूक्ष्म जीव शरीर का नियमन करता है; उसी प्रकार जीवों के अन्त-स्थित सूक्ष्मतर ईश्वर भी जीवों का नियमन करता है। जबसे "जना हो अन्तर है कि जीव अपने इच्छानुसार सर्वावयवेन शरीर का नियमन नहीं कर सकता और ईश्वर सर्वावयवेन अपनी इच्छा से जीवों का नियमन करता है क्योंकि जीव अशक्त और ईश्वर परिपूर्ण शक्ति-विशिष्ट है। एक बात और हावश्यक है कि ईश्वर अपनी इच्छा से जीवों के नियमन करने में समर्थ है, क्योंकि जीवकृत उन कर्मों के अनुसार ही उनका नियमन करता है। अतः नैयम आदि दोष ईश्वर में आ जायगा।

### ईश्वर के विषय में नैयायिक आदि का मत

नैयायिक नैयायिक मात्स्य माद्वेश्वर आदि दर्शनकारों के मत में ईश्वर को उपादान कारण नहीं माना जाता। वे लोग जगत् की उत्पत्ति में ईश्वर को निमित्त कारण ही मानते हैं। कम न कम को हेतुमाना यही ईश्वर है। हिन्दू माद्वेश्वरों में ननुर्वाण पाशुरव और मत्तमिच्छावादी ईश्वर को कर्मानुसार एक हेतुमाना नहीं मानते। इनका कहना है कि ईश्वर को कर्मागन्तव्य मानने से उसकी स्वतन्त्रता मद्ध हो जायगी। और इनके अतिरिक्त माद्वेश्वर, नैयायिक नैयायिक और मात्स्य ऐसा मानते हैं कि कर्म के अनुसार ही ईश्वर जगत् का निर्माण करता है। पाठश्रुतों के मत में भी ईश्वर को जीव में मिला माना जाता है किन्तु वह जगत् का न उपादान कारण होता है, और न निमित्त कारण ही। वह निर्गुण निर्लेप और निर्निश्चय है।

### ईश्वर के विषय में अद्वैतवादियों का मत

अद्वैतवादी शङ्कराचार्य के मत में ईश्वर परमात्मा निर्गुण निर्लेप निर्निश्चय और पारमार्थिक है। वह जगत् का न निमित्त कारण है और न उपादान ही। क्योंकि इनका मत है जगत् की पारमार्थिक सत्ता ही नहीं है तो उसका कारण की कहना ही व्यर्थ है। जगत् की सत्ता तो केवल व्यावहारिक है। इस व्यावहारिक जगत् का कारण मात्स्यार्थिक प्रमाण है। निर्निश्चय शुद्ध परमात्मा में किसी का काप है और न कारण है। बस शुद्ध परमात्मा जब माया रूप उपाधि से युक्त होता है तब ईश्वर बनता है। बस माया-विशिष्ट ईश्वर स्वभाव न जगत् का निमित्त कारण और मायाप्रमाण न उपादान कारण होता है। माया-विशिष्ट का एकदशभूत प्रमाण मायाभय,

अगत् का विवर्त्तोपादान होता है। जीवहृत शुभ और अशुभ कर्मों का फल यही ईश्वर देता है और वह भी कर्मों के अनुसार ही फल देता है।

### ईश्वर-सत्ता में प्रमाणा

अब पूर्वोक्त ईश्वर का ज्ञान किस प्रकार होगा, इसका विचार किया जाता है। जो दर्शनकार ईश्वर को मानते ही नहीं उनके मत में प्रमाणा का विचार निरर्थक ही है। क्योंकि, सम्भाषण के अन्वेषण में किसी की प्रवृत्ति नहीं देखी जाती। और, जो दर्शनकार ईश्वर को मानते हैं उन लोगों का भी ईश्वर के ज्ञान में परस्पर मतभेद देखा जाता है। मनुष्यों को जो ईश्वर विषयक ज्ञान होता है वह अक्षर-मेद से दो प्रकार का है—एक, मोक्षावस्था में होनेवाला दूसरा, मोक्षावस्था से पूर्व होनेवाला। इन दोनों में पहला अद्वैतवादी शङ्कराचार्य के मत में नहीं हो सकता क्योंकि उनके मत में उपाधि-रहित स्वरूप में अक्षर-पान का ही नाम मोक्ष है, इसलिए वहाँ आध्यात्मिक द्वैत का प्रतिपाद होना असम्भव है। द्वैतवादी वेदेषिकों के मत में भी मोक्षावस्था में जीव के सकल विशेष गुण का उच्छेद हो जाता है इसलिए वहाँ किसी विषय का भी ज्ञान नहीं होता। नैयायिकों के मत में भी प्राप्ता यही बात है। सांख्य के मत में भी जीवात्मा अक्षर और निर्लेप है। मोक्षावस्था में अक्षर-रूप से ही अक्षरित रहने के कारण अतृप्य-भाव नहीं रहता अतः किसी विषय का भी ज्ञान नहीं हो सकता। पातञ्जलियों के मत में भी यही बात है। प्रत्यभिज्ञा-रहस्य में भी जीव ही ईश्वर-रूप से आविर्भूत होता है। अतएव स्वरूप से भिन्न कोई ईश्वर नहीं रहता जिसका ज्ञान सम्भव हो।

इनसे भिन्न जो द्वैतवादी तार्किक हैं उनके मत में मोक्षावस्था में ईश्वर का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। मोक्षावस्था से पहले मोक्ष का साधनीयत्व को आत्मज्ञान होता है वह पञ्चान्वेष्य-रूप ही है। तार्किकों के मत में तत्त्व का अन्वेषण पहले अनुमान के ही द्वारा होता है उसी के अनुसार पीछे भुक्ति प्रवृत्त होती है। ईश्वर विषयक ज्ञान में भी इनका यही क्रम है। अर्थात् पहले अनुमान से ईश्वर विद्वत् करना उसके बाद भुक्ति का वदनुसार संगमन करना। इन द्वैतवादियों के मत से रामानुजाचार्य का मत विपरीत है। इनका कहना है कि ईश्वर के विषय में पहले भुक्ति प्रवृत्त होती है और उसके बाद अनुमान। माध्यम सोम अनुमान को प्रमाणा ही नहीं मानने। इसलिए, इनके मत में भुक्ति से ईश्वर का ज्ञान होना स्वाभाविक ही है।

### आत्म-प्रत्यक्ष में भुक्ति का प्राधान्य

अद्वैतवादी शङ्कराचार्य के मत में अद्वैत आत्मा के साक्षात्कार-साधन के लिए पहले भुक्ति ही प्रवृत्त होती है उसके बाद भुक्ति के अनुसार ही अनुमान प्रवृत्त होता है। इसके पहले अनुमान की गति नहीं होती।

यहाँ आसका यह दोषी है कि जितना शीघ्र अनुमान से किसी वस्तु का अनुमान होता है, उतना शब्द से नहीं। रस्ती में होनेवाला जो साधन का प्रथम-ज्ञान है उसकी निश्चिन्ता 'नान्य' अर्थ। (यह साधन नहीं है) —इस शब्द के प्रथम में उतना शीघ्र

नहीं होती बिचना शीघ्र यथा माय भवति असो मायं सर्वाः' (यह ब्रह्मता नहीं है इसलिए यह सत्य नहीं है) — इस प्रकार के अनुमान से भ्रम की निवृत्ति होती है। तात्पर्य यह है कि सर्वांमाय के साक्षात्कार में बिचना अन्तरङ्ग साधन अनुमान होता है उतना शब्द नहीं। कारण यह है कि शब्द ऐतिह्य माय से भ्रम का अनुमन करता है, और अनुमान प्रत्यक्ष ब्रह्मान्त के द्वारा उसे स्रष्टि शक्ति पर आकृष्ट करा देता है।

शङ्कराचार्य भी स्वयं अपने माध्य में लिखा है—अथ इष्टाभ्येन अद्वैतमर्थ समर्पयन्ती भुक्तिः सतिहृष्यतेऽनुमनस्य निषकृष्यते तु मुक्तिः ऐतिह्यमात्राभिधानात् (३ सू. भा. २।१।४)। अर्थात् प्रत्यक्ष ब्रह्मण्य के द्वारा इष्ट वस्तु के लक्ष्य ही अद्वैत अर्थ का समर्पण कराती हुई भुक्ति (अनुमान) अनुमन के अत्यन्त लक्ष्य है और मुक्ति निषकृष्य अर्थात् साक्षात् अनुमन कराने में बहिरङ्ग साधन है। इससे स्पष्ट प्रतीत होता है कि साक्षात् अनुमन कराने में भुक्ति की अपेक्षा अनुमान की शक्ति प्रबल है। इस अवस्था में आत्मसाक्षात्कार के विषय में बहिरङ्ग भुक्ति की गति पहले हो और अन्तरङ्ग अनुमान की गति पहले न हो इसमें क्या कारण है? यदि अनुमन कराने में अनुमान में शब्द की अपेक्षा प्रबल शक्ति है और वह स्रष्टि अनुमन करा करता है तो आत्मसाक्षात्कार में भी अनुमान की गति पहले होनी चाहिए।

इस आक्षेप का समाधान इस प्रकार होता है कि द्वैतवादिनों के मत में किसी प्रकार परमात्मा के अनुलम्बान में भुक्ति की अपेक्षा अनुमान प्रमाण की गति पहले हो सकती है, परन्तु अद्वैतवादिनों के मत में किसी प्रकार भी पहले अनुमान का प्रवेश होना असम्भव ही है। क्योंकि वहाँ साक्षात्कार की अपेक्षा डेढ़ मिला प्रतीत होता है वहाँ शब्द की अपेक्षा अनुमान की प्रबलता हो सकती है परन्तु वहाँ डेढ़ के साथ अपना ऐक्य हो जैसे 'इयमस्त्यमसि'—इतनी दृढ़ हो इत्यादि स्वतः में वहाँ अनुमान की अपेक्षा भक्ति ही अर्थात् शब्द ही अनुमन के समीप अन्तरङ्ग साधन होता है। इसीलिए पञ्चवशी में कहा है—'इयमस्त्यमसीत्यादी शब्दादेवापरोक्षधी' इतनी दृढ़ हो इत्यादि स्वतः में शब्द से ही साक्षात् अनुमन होता है। यहाँ अपरोक्ष अर्थात् साक्षात् अनुमन में शब्द के अतिरिक्त साधन का 'शब्दादेव' के 'एव' शब्द से स्पष्ट निराकरण किया है। ब्रह्मण्य का एक ब्रह्मण्य है—

किसी समय इस मनुष्य ज्ञान करने के लिए नहीं मग्न वे। औरने के सम्य आप्त में गिनने लगे और सभी लोग अपने का छोड़कर नौ का ही गिनते थे इतनी किसी की भी समझ में नहीं आया वह नहीं में ब्रह्म यथा यह समझकर सब रोने लगे। इसी बीच एक बुद्धिमान मनुष्य वहाँ आया और बात को समझकर समझाने लगा कि यदि वह ब्रह्मा होता तो किसी में अवश्य देखा होता। अब बहुत समझाने पर भी वे लोग न समझ लगे तब उन्होंने कहा कि अच्छा तो हमारे सामने गिनो। इतना कहने पर अब उन्होंने फिर उसी प्रकार अपने को छोड़कर नौ को गिना तो उस बुद्धिमान मनुष्य ने कहा—'इयमस्त्यमसि' इतनी दृढ़ हो। इस शब्द के अवलम्बान से इतनी का साक्षात्कार कर वे सभी प्रसन्न हो गये। इस प्रकार, अनेक-साक्षात्कार के लिए अनुमान की अपेक्षा शब्द ही शीघ्र अनुमायक होता है वह सिद्ध होता है।

एक बात और भी है कि निर्विशेष आत्मैक्य का ज्ञान कराने में अनुमान किसी प्रकार भी समय नहीं हो सकता। कारण यह है कि कोई भी प्रमाण सर्वविशेष वस्तु का ही ज्ञान करा सकता है। निर्विशेष का नहीं। अर्थात्, प्रमाण यही बता सकता है कि यह वस्तु ऐसी है, परन्तु आत्मा ऐसा है, इस प्रकार का निश्चय नहीं कर सकते क्योंकि वह निर्विशेष है। इसलिये, उस निर्विशेष आत्मा के बोध कराने में अनुमान किसी प्रकार भी समय नहीं हो सकता। इसी बात को 'केन' भुक्ति भी पुष्ट करती है—'यस्मिन्ना न मनुते'—बिचका मन से मनन नहीं कर सकते यहाँ 'मनन' से अनुमान का ही बोध होता है।

यद्यपि निर्विशेष ब्रह्मात्मैक्य के बोध कराने में भुक्ति का भी सामर्थ्य नहीं है इस बात का अनुमोदन, अपना असामर्थ्य बताती हुई भुक्ति स्वयम् कहती है—'यतो वाचो निवर्त्तन्ते अप्राप्य मनसा सह' (छै २।४।२), अर्थात् मन के साथ वाक् (भुक्ति या शब्द) भी बिना हमके लौट आती है। फिर भी इसी रूप से 'यतो वाचो निवर्त्तन्ते', 'यस्मिन्ना न मनुते', 'नेति-नेति' 'निर्गुणः', 'अमाद्यम्' 'अक्षयम्' इत्यादि भुक्तियाँ भी नियत-मुख से ही ब्रह्मात्मैक्य के बोध कराने में किसी प्रकार समय होती हैं। अथवा लक्षणा-भुक्ति से बोध कराती हैं। लक्षणा और अनुमान में इतना ही अन्तर है कि वहाँ वात्सर्ग्य की अनुपपत्ति होती है वहाँ ही लक्षणा की प्रवृत्ति होती है। अर्थात् बिना निर्विशेष वा सर्वविशेष ब्रह्म में भुक्ति का वात्सर्ग्य उपक्रम परामर्श, उपसंहार, अन्वाह आदि साधना से अवगत होता है वही लक्षणा से दिखाया जाता है। और अनुमान साधन क सम्बन्ध से साध्य का ज्ञान कराता है। निर्विशेष ब्रह्म का किसी के साथ सम्बन्ध है नहीं इस अवस्था में अनुमान का अवकाश होता ही नहीं। यदि कोई कि इस प्रकार का भुक्ति के बाद भी अनुमान की गति नहीं हो सकती, तो इसे द्वापत्ति ही मानना होगा। पूव में भुक्ति के पार्यव होने से उसके पीछे अनुमान की जो गति बताई गई है वह ब्रह्मविशेष और शोषाधिक ईश्वर क विषय में ही है निरुपाधिक ब्रह्म के विषय में नहीं।

### ईश्वर के विषय में भी अनुमान से पूर्ण भुक्ति की प्रवृत्ति

अब वहाँ यह शङ्का होती है कि ब्रह्म के कारणहीन शोषाधिक ईश्वर के विषय में भुक्ति से पहले अनुमान की गति क्यों नहीं होती? इसका उत्तर यह है कि ब्रह्म का कुछ कार्य अवश्य है इस प्रकार के निश्चय होने के बाद ही उसी कार्य-कारण-भाव मूलक कार्य के द्वारा कारण का बोध करानेवाला अनुमान प्रमाण का संचार होता है। अन्य दित्यंजुरादि को देखकर अन्वेष्ट उत्पन्न होता कि क्या यह दित्यंजुरादि काय स्वयं स्वभाव से ही उत्पन्न हुआ है अथवा इसका बनानेवाला कोई है? इस प्रकार क अन्वेष्ट की निवृत्ति 'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते' इत्यादि भुक्ति के बिना नहीं हो सकती। क्योंकि चेतन की लक्षणा के बिना अचेतन का परिणाम लोक में कहीं भी नहीं देखा जाता फिर भी यह नियम क विरुद्ध कविता आदि दर्शनकारों ने अचेतन प्रधान का स्वयं स्वतन्त्र परिणाम मानते हुए, इस विषय को स्वतन्त्र प्रधान काय का ही प्रति में रखा है। इसी प्रकार उपासक कारण के बिना लोक में कोई कार्य

उत्पन्न नहीं होता फिर भी स्वभाववादी इस बात को स्वीकार करते हैं कि उपादान कारण के बिना भी स्वभाव से ही कार्य की उत्पत्ति हो जाती है। इस अवस्था में चित्ति-अकुर आदि कार्य को निमित्त और उपादान के बिना भी स्वभाव से ही उत्पन्न होनेवाला मान लें तो इसमें उनका क्या अपराध है? इसलिये, भुक्ति को बाधारे माने बिना किसी भी चर्क के आचार पर जगत् के निमित्त कारण को सिद्ध करना कठिन ही नहीं अथिष्ठ असम्भव है। जब भुक्ति के द्वारा यह सिद्ध हो जाता है कि सकल भूत और भौतिक वर्ग किसी से त्रिपमात्र या कृत है तभी उस कार्य-कारणमात्र-मूलक अनुमान की प्रवृत्ति होती है। इन उपर्युक्त बातों को साक्षात् भुक्ति में पुष्ट करती है; यथा—‘नादेहनिष्कमुते च ब्रह्मणः’ (ऐ या ३।१।५।७)। अर्थात्, जो देह को नहीं जानता वह उस ब्रह्म का मनन नहीं कर सकता। वही मनन का कार्य अनुमान ही होता। ‘आत्मा बाधरे ब्रह्मणः भोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यश्च’—इस ब्रह्मरसिक भुक्ति में अवयव के बाध को मनन का निजान किया है। इसका भी वही तात्पर्य है कि भुक्ति-वाक्य के अवयव के अनन्तर अनुमान छाया मनन हो सकता है। अवयव भुक्ति वाक्य से ही होता है और मनन से अनुमान का ग्रहण होता है। भोतव्यः निदिध्यासितव्यः मन्तव्योपपत्तिभिः—इस स्मृति का भी वही तात्पर्य हो सकता है। इन्हीं सब बातों से सिद्ध होता है कि अनुमान का उपवीज्य भुक्ति ही है।

जो ईश्वर को नहीं मानते हैं उनके मस्त में भी तत्त्व ज्ञान की आवश्यकता मोक्ष के लिए होती ही है। उन तत्त्वों में जीव के साथ अपने मूलतत्त्व का भी ज्ञान इतर से विच्छिन्नता करना अत्यावश्यक हो जाता है। क्योंकि उनके मस्त में भी बिना विवेक ज्ञान के मोक्ष नहीं होता। विवेक-ज्ञान के लिए प्रमात्र की आवश्यकता होती है। क्योंकि किसी भी ज्ञान का साधन प्रमात्र ही होता है। ईश्वर को नहीं माननेवाले अनेक दार्शनिक हैं वे प्रायः सब धार्मिक हैं। उनका मस्त में जीव के स्वस्म ज्ञान के लिए पहले अनुमान प्रवृत्त होता है। उसके बाद उसने पार्यव होन से भुक्ति की प्रवृत्ति होती है।

### जीव का स्वरूप

ईश्वर का स्वरूप-निरूपण के बाद क्रमशः जीव का स्वरूप बताया है। वह निरूप है या अनित्य उसका परिमाण क्या है। इत्यादि विषयों का विचार किया जाता है। आर्वाको के मस्त में चैतन्य विधिदेह को ही जीवात्मा माना गया है। वही कर्ता और मोक्षा है। उसका मूल स्वरूप धृतिहीन जल ठेक और वायु—इन चार मूलों का परमाणु पुष्ट ही है। जब इन भूत परमाणुओं का देह रूप से परिणाम होता है तभी उसमें (देह में) चैतन्य उत्पन्न हो जाता है। उसी समय वह चैतन्य विधिदेह जीव कहलाने लगता है। हमके मस्त में जब और शेष तमय स्वरूप भीन होता है। चैतन्य विधिदेह में जो चैतन्य अग्र है वही बोधरूप है और देह अंश ब्रह्मरूप है। देह अनेक प्रकार का होता है इसलिये जीव भी अनेक हो जाता है और देह के साथ ही वह उत्पन्न या विनष्ट होता है इसलिये अनित्य भी है। आर्वाको में भी वीक्षे अनेक मेक हो गये हैं। कोई प्राण को ही जीवात्मा मानता है कोई इन्द्रियों को और कोई मन को ही। इन सब मूलों का अध्ययन व्यास चर्यन में अच्छी भाँति किया गया है।



देखा जाता है कि ये अत्यन्त सूक्ष्म आकाश से मिलने शुरू होते जाते हैं, उनमें एक-एक गुण अधिक बढ़ता जाता है। इससे स्पष्ट प्रतीत होता है कि मूर्ति के उपपन्न और अपपन्न गुणों के उपपन्न और अपपन्न के अर्थान्न हैं।

वस्तुतः बुद्धि आदि गुणों की उत्पत्ति और विनाश के समय जीवात्मा में भी विचार होना अवश्यव्यवसायी है। इसीलिए किसी प्रकार भी जीवात्मा इनके मत में कूटस्थ नहीं हो सकता।

### आत्मा का कूटस्थत्व-समर्पण

इसका समाधान इस प्रकार होता है कि जब बुद्धि आदि गुणों को आत्मस्वरूप के अन्तर्गत मानें तभी यह आशेष हो सकता है। अन्यथा नहीं। नैयामिक और वैशेषिक लोग बुद्धि आदि गुणों को आत्मस्वरूप से उत्तर मानते हैं। अर्थात् जीवात्मा में वर्तमान भी बुद्धि आदि को गुण हैं वे जीवात्मस्वरूप से भिन्न हैं, ऐसी इनकी मान्यता है। बिना प्रकार मूलतः म विद्यमान पद आदि पदार्थ भूतल-स्वरूप से भिन्न हैं, ठीकी प्रकार आत्मा में विद्यमान भी बुद्धि आदि गुण आत्मा से भिन्न ही हैं। इसका रहस्य यह है कि नैयामिक और वैशेषिक के मत में गुण और गुणी में भेद माना जाता है इसीलिए द्रव्य आदि पदार्थों में द्रव्यादि से भिन्न गुणों की गणना की गई है।

इस स्थिति में बुद्धि आदि गुणों की उत्पत्ति और विनाश होने पर भी बुद्धि आदि का आत्मन को आत्मा है तबम किसी प्रकार का विचार नहीं आता। इसीलिए, आत्मा के कूटस्थ होने में कोई आपत्ति नहीं होती। और इसीलिए इनके मत में आत्मत्व सामान्य केवल आत्मा में ही रहता है बुद्धि आदि गुण-विशिष्ट में नहीं रहता। बिना प्रकार आत्मा के शरीर-विशिष्ट होने पर भी आत्मत्व-सामान्य केवल आत्मा में ही रहता है शरीर-विशिष्ट आत्मा में नहीं। क्योंकि आत्मा शरीर से भिन्न है—ठीकी प्रकार, आत्मा के ज्ञानादि गुणों से कुछ होने पर भी ज्ञानादि गुणों से भिन्न केवल आत्मा में ही आत्मत्व सामान्य रहता है। इससे यह सिद्ध होता है कि वस्तु ज्ञान आदि गुण आत्मा के ही हैं तथापि शरीर के लक्षण आत्मस्वरूप में उनका अन्तर्भाव नहीं होता किन्तु आत्मस्वरूप से भिन्न ही रहता है।

यहाँ एक बात और जानने योग्य है कि यदि ज्ञान-गुण का आत्मस्वरूप से अन्तर्भाव नहीं मानते तो ज्ञान-स्वरूप में होने के कारण नैयामिक और वैशेषिक इन दोनों के मत में आत्मा एक सिद्ध हो जाता है। क्योंकि ज्ञान से भिन्न केवल वस्तु अपेक्षित ही होती है। इसीलिए, ज्ञान से भिन्न होने के कारण इनके मत में आत्मा भी पापाद के लक्षण एक ही सिद्ध होता है। जीवित दशा में ज्ञान के आत्मन होने से किसी प्रकार चेतन नाम भी नहीं फिर भी मुक्तावस्था में ज्ञान-गुण के विच्छेद नष्ट होने से पापाद की तरह अपेक्षित ही आत्मा इनके मत में सिद्ध होता है।

### जीव के विषय में अन्य मत

मीमांसकों में प्रमादक मतानुवाची इसी प्रकार मानते हैं। जैन लोग आत्मा को ज्ञान से भिन्न और अविच्छेदित मानते हैं। मीमांसकों में कुमारिकमतानुवाची

आत्मा को अंश-भेद से चेतन और अङ्क दोनों मानते हैं। इनके मत में आत्मा बोधोपलब्धस्वरूप माना जाता है। पञ्चदशी का चित्रोप प्रकरण देखने में यह स्पष्ट प्रतीत होता है। सांख्य, पातञ्जल, शैव तथा वेदान्त-दर्शन में आत्मा को ज्ञान स्वरूप ही माना गया है। यहाँ सांख्य के मत में ज्ञान-स्वरूप को आत्मा है, उसके स्वरूप के अन्तर्गत या अन्तर्गत कोई भी गुण नहीं है वह निर्गुण, निर्लेप और असङ्ग है। पातञ्जल और अद्वैत वेदान्तियों का यही मत है। विशिष्टाद्वैतवादी रामानुजाचार्य और द्वैतवादी माध्वाचार्य, नैयायिक तथा वैशेषिक लोग आत्मा को सगुण मानते हैं।

## जीव-परिमाण

अब जीवात्मा के परिमाण के विषय में विचार किया जायगा। पौलो के मत में विज्ञान-सन्तति को ही आत्मा माना जाता है। और, विज्ञान गुणभूत है इसलिए स्वतन्त्र रूप से उसका कुछ भी परिमाण नहीं हो सकता। उस विज्ञान-सन्तति रूप आत्मा का कोई आशय भी नहीं है, इसलिए आशय के अनुरोध में भी परिमाण नहीं कह सकते। रामानुजाचार्य माध्वाचार्य और ब्रह्ममन्वानुपायी जीवात्मा को अणु-परिमाण मानते हैं। आर्वाक, जैन और बौद्धों के अन्तर्गत माध्यमिक लोग जीव को मध्यम-परिमाण मानते हैं। नैयायिक, वैशेषिक सांख्य, पातञ्जल और अद्वैतवादी वेदान्ती जीव को व्यापक मानते हैं।

## जीव का कर्तृत्व

नैयायिक और वैशेषिक के मत में जीव को कर्ता माना जाता है और जीव का जो कर्तृत्व है उसको उत्पत्ति ही माना जाता है। रामानुजाचार्य और माध्वाचार्य का कहना है कि वदपि जीवात्मा कर्ता और इसका कर्तृत्व उत्पत्ति है तथापि वह कर्तृत्व स्वाभाविक नहीं है किन्तु नैमित्तिक है। अद्वैत वेदान्तियों का मत है कि जीव का कर्तृत्व औपचारिक है। सांख्य और पातञ्जल के मत में जीव का कर्तृत्व प्रातिमात्रिक माना जाता है। वास्तविक कर्तृत्व हमारे मत में प्रकृति का ही है। उन्हीं के सम्मुख स जीवात्मा में कर्तृत्व मानित होता है, इसलिए प्रातिमात्रिक कहा जाता है। जिसके मत में ऐसा कर्तृत्व है उसका मत में ऐसा ही मान्यत्व भी माना जाता है।

## अधिर्हर्ग विचार

अब चेतन और मोक्षा आत्मा के भाग्यभूत अङ्क-वर्ग का विचार लेंगे म किया जाता है। लोक में दृश्यमान जितने भूत और भौतिक पदार्थ हैं उनके अस्तित्व के विषय में किसी का भी विचार नहीं है। जाल के अन्तर्गत का दूर की परीक्षा है उसमें दृश्यमान को पूर्ण व लक्ष्य कर है वे ही सबसे लक्ष्य होने के कारण दृश्यमान सकल भूत भौतिक अङ्क-वर्ग के कारण ही हैं। यह आर्वाक का मत है। हमारे मत में आनन्द रूप की परीक्षा में दृश्यमान को सब के कारण है वे ही सबसे लक्ष्य



हाने के कारण परमाणु कहे जाते हैं। वे परमाणु पृथ्वी, जल, तम और वायु के मेरु से चार प्रकार के होते हैं। आकाश का प्रत्यक्ष नहीं होता, इसलिए इनके मत में यह कोई तत्त्व नहीं है। और, प्रत्यक्ष से मिला इनके मत में कोई प्रमाण भी नहीं माना जाता जिससे आकाश-तत्त्व की सिद्धि हो।

दोहों के मत में आकाश तत्त्व की किरणों में जो रज के कण बेरे जाते हैं, उनको भी अनुमान-प्रमाण से सावधान माना जाता है। और, जो उनके अवयव सिद्ध होते हैं वे ही परमाणु हैं। वहीं से सकल प्रपञ्चकर्म कार्य का प्रवाह अविच्छिन्न रूप से निरन्तर चलता रहता है। पार्श्वों के छद्म बौद्ध भी आकाश को नहीं मानते। दोनों के मत में एक ही प्रकार का परमाणु अमर का मूल कारण माना जाता है। इनके मत में आकाश को तत्त्वान्तर माना जाता है। नैयायिकों और वैशेषिकों का कहना है कि पृथ्वी रज के कणों के अवयव जिनको बौद्धों ने अनुमान से सिद्ध किया है वे भी परमाणु शब्द के वाच्य नहीं हैं। किन्तु, उनसे भिन्न ठम पृथ्वी अवयवों के अवयव अनुमान द्वारा सिद्ध होते हैं वे ही वस्तुतः परमाणु कहे जाते हैं। वे ही परमाणु चार प्रकार के भूतों के मूल कारण हैं। दो परमाणुओं के संयोग से जो कार्य उत्पन्न होता है, वही 'इण्डु' कहा जाता है। वही पृथ्वी रजकण के अवयव हैं। इसी को बौद्ध लोग 'परमाणु' मानते हैं।

ठीस 'इण्डु' के संयोग से उत्पन्न जो कार्य है, वही 'अण्ड' कहा जाता है। वही 'अण्ड' जल-तत्त्व की मरीचिका में द्रव्यमान रज का कारण है। इसी को पार्श्व लोग परमाणु मानते हैं। इनके मत में भी आकाश को तत्त्वान्तर माना जाता है। पृथिवी और वायु भूतों के चार परमाणु और आकाश इन पाँचों का सङ्गोम मिल मानते हैं। इनकी उत्पत्ति किसी वृत्त से नहीं होती, इसलिए इनका वृत्त कोई मूल कारण नहीं है। श्रीमत्तम और वैशेषिक परमाणु को भी अनित्य मानते हैं। पृथिवी, जल तम वायु और आकाश इन पाँच भूतों में पूर्व-पूर का उत्पत्तक कारण होता है। अर्थात्, पृथिवी का जल जल का तेज तेज का वायु और वायु का आकाश कारण होता है। आकाश भी 'नक' मत में अनित्य होता है। आकाश की उत्पत्ति शब्द से मानी जाती है। इनके मत में सकल प्रपञ्च का मूल कारण शब्द ही है।

वाक्य और पातञ्जल के मत में शब्द भी मूल कारण नहीं होता किन्तु इसकी उत्पत्ति अहङ्कार से मानी जाती है। अहङ्कार का कारण महत्तम और महेतल का कारण त्रिगुणात्मक प्रज्ञान माना जाता है। इसी का नाम मूल प्रकृति है। वही सकल प्रपञ्च का मूल कारण है। यह कार्य नहीं है इसलिए इसका वृत्त कोई कारण भी नहीं है। इसीलिए, वाक्याचार्य ने कहा है—'मूलं मूलामात्रममूलं मूलम्' अर्थात् मूल में कार्य वृत्त मूल नहीं रहने से मूल अमूल ही रहता है।

अद्वैत वेदान्तियों के मत में प्रज्ञान को भी मूल कारण नहीं माना जाता। इनके मत में प्रज्ञान भी कार्य है; क्योंकि 'तम आकाशं तमसा गूढमग्रे प्रकृतम्' 'पञ्चतन्मासिद्धिर्दिव्यवर्तित' (तै उ ३.१८) इत्यादि श्रुति मन्त्रों का तम से व्याप्त बताया गया है। इसीलिए 'तम' शब्द का वाच्य किसी तत्त्व को मूल कारण मानना



कारण से मित्र पट-रूप कार्य नहीं है, वह संपादकात् लौनामिक और वैमार्गिक शीतो का अभिमत है। इनके मत में यह संभाव्य प्रतिष्ठित नवीन रूप में उत्पन्न होता रहता है इत्युक्ति ये सुखिकवादी कहे जाते हैं। इनके मत में कारण अपने विनाश के द्वारा ही कार्य का उत्पादक होता है—'अभावाद्भावात्पत्तिः' इनका परम सिद्धान्त है।

शीतो में जो शून्यवादी मार्गार्थिक है उनके मत में कार्य का कोई स्वरूप कारण नहीं है; किन्तु अस्तु, अर्थात् शून्य ही प्रतिष्ठित कार्यरूप से भासित होता रहता है। इसी का नाम 'अस्तत्पत्तिवाद' है। और, इनमें जो विज्ञानवादी योगाचारम्भानुयायी हैं वे आत्मा का विज्ञान स्वरूप मानते हैं। वही विज्ञान स्वरूप आत्मा प्रतिष्ठित नवीन बाह्य चरादि रूप से भासित होता रहता है। इसी का नाम 'आत्मस्फातिवाद' है।

वातिक अम्बकामात्र का नाम परिणाम है। अर्थात्, जो अपने रूप को छोड़कर दूसरे रूप में रहता जाता है वही परिणाम कहा जाता है। वृक्ष अपना इत्यत्र रूप का छोड़कर वही व रूप को ग्रहण करता है वही वृक्ष का परिणाम है, ऐसा व्यवहार लोक में प्रचलित है। वाक्य पाठकाल और समानुवाचार्थ 'परिणाम-वाद' का ही मानन है। इनके मत में मूल प्रकृति या माया का ही परिणाम वस्तु प्रपञ्च है ऐसा माना जाता है।

अतात्त्विक अम्बकामात्र का नाम विचर्त है। अर्थात्, जो अपने रूप को नहीं छोड़कर रूपान्तर से भासित होता है उसी को विचर्त कहते हैं। जैसे रस्ती अपने रूप को नहीं छोड़कर छप के रूप में भासित होती है और शुक्ति अपने रूप को नहीं छोड़कर रजत के रूप में भासित होती है। इत्युक्ति, रस्ती का विचर्त छप और शुक्ति का विचर्त रजत कहा जाता है। अद्वैत वेदान्तियों का विचर्त वाद यह है। इनके मत में ब्रह्म का ही विचर्त अस्तित्व प्रपञ्च माना जाता है। बिच प्रकार रस्ती छप-रूप से भासित होती है और शुक्ति रजत-रूप से उसी प्रकार ब्रह्म भी अविच प्रपञ्च रूप से भासित होता है। इसी को 'अव्याचारात्' भी कहते हैं। इसी को वेदान्तचार में इस प्रकार लिखा है—

सततवर्तमानम्बकामात्र परिणाम इत्युक्तिः।

अव्याचरितम्बकामात्रः विचर्त समुपरीतिः॥

एक दृष्टि दृष्टिवाद भी लोक में प्रचलित है परन्तु वह विचर्तवाद से मित्र नहीं माना जाता। किन्तु इसका अन्तर्भाव ही हा जाता है। इसका तात्पर्य यह है कि बिच मनुष्य ने बिच समय जहाँ पर बिच प्रकार बिच वस्तु को देखा उसी समय उसी प्रकार उठा अमर उठी की अगिना से उसी वस्तु की दृष्टि हा जाती है। इसका दृष्टान्त शुक्ति में रजत का आभास ही है। जैसे कुछ अम्बकार से आगम किसी प्रदेष्ट में बाणःकाज में देवदत्त से रजत देगा। उठा अम्ब यह रजत उसी प्रदेष्ट में उसी देवदत्त की अगिना से उसी प्रकार दृष्ट हा जाता है। क्योंकि बहुरूप को यह रजत उक्त समय उक्त अमर मही प्रदीप्त हाता है, अम्बका देवदत्त का ही रूपांतर या कान्तांतर में प्रदीप्त मही होता है।

इसी प्रकार, यह प्रपञ्च भी जिस प्रकार जिस मनुष्य से जहाँ पर देखा जाता है, उसी की आविष्टा से जहाँ पर उसी प्रकार उसकी सृष्टि हो जाती है। इस पक्ष में यही विशेषता होगी कि जीव के एकत्व-पक्ष में प्रपञ्च भी एक ही रहेगा और जीव के अनेक मानने में प्रपञ्च भी अनेक मानना होगा। एक बात और जान लेनी चाहिए कि अद्वैत वेदान्तियों के मत में जीव को एक मानने वाले अनेक परम्परा वह औपनिषद ही होगा, पारमार्थिक नहीं।

वास्तविक साग यद्यपि अद्वैतवादी हैं, तथापि मूल कारण के विषय में वे प्रतिविम्बवाद मानते हैं। इनका कहना है कि यदि आत्मवाद माना जाय, तो कार्य-कारण में भेद होने से अद्वैत सिद्ध नहीं होगा, किन्तु द्वैत की आपत्ति हो जायगी। यदि परिणामवाद मानें तो ब्रह्म को विकारी मानना होगा। क्योंकि जिसने पदार्थ परिणामी होते हैं, वे सब विकारी और अनित्य अवश्य होते हैं, किन्तु ब्रह्म को नित्य और दूरस्थ माना गया है। इस कारण से परिणामवाद नहीं माना जाता। और, संपातवाद में अभाव से माय की उत्पत्ति स्वीकार करने से भुक्ति और अमुमान से विशेष हो जाता है। यदि अद्वैतमत के अनुरोध से निर्वर्तवाद मानें, तो भी ठीक नहीं होता। कारण यह है कि जिस प्रकार रज्जु में सर्प की प्रतीति के समान रज्जु का भान नहीं होता, उसी प्रकार ब्रह्म में जगत् की प्रतीति के समय में ब्रह्म की प्रतीति नहीं होनी चाहिए। क्योंकि, प्रमत्तत्व में जिसका अभ्यास होता है उसी का स्फुरण (भान) होता है, अविज्ञान का नहीं। 'अभ्यस्तमेव परित्यजति भ्रमेण'—यह सबका माध्यम सिद्धान्त है। यदि कहें कि अभ्यस्त, अर्थात् स्मरण-दशा में ब्रह्म की प्रतीति न होना स्वाभाविक है वह ठीक नहीं है क्योंकि 'वदोऽस्ति' 'यदः सन्' इत्यादि स्थलों में सद्ब्रह्म से ब्रह्म का भान होना अद्वैत वादियों का भी अंग है।

इस प्रकार, जब पूर्वोक्त बातों में यही बात होती है तो प्रतिविम्बवाद को ही स्वीकार करना आवश्यक हो जाता है। इसकी वजह यह है कि जिस प्रकार दर्पण से बाहर रहनेवाले को मूल आदि पदार्थ हैं; जगत् का प्रतिविम्ब दर्पण में आविष्ट होता है, उसी प्रकार ब्रह्म में सद्ब्रह्मत्व होने के कारण प्रतिविम्ब-रूप जगत् आविष्ट होता है। अब यहाँ यह आशंका होती है कि जिस प्रकार दर्पण में मिरर और उसके बाहर मूल आदि की सत्ता अवश्य रहती है उसी प्रकार ब्रह्म में मिरर और उसके बाहर जगत् की सत्ता का अवश्य स्वीकार करना होगा। क्योंकि बिम्ब के बिना प्रतिविम्ब का होना असम्भव है। यदि ब्रह्म में मिरर जगत् की सत्ता स्वीकार करें तो द्वैत होने से अद्वैत-सिद्धान्त भग्न हो जाता है। यदि इस बात के परिहार के लिए ब्रह्म में मिरर विग्रहभूत जगत् की सत्ता न मानें तो 'प्रतिविम्बवाद के मूल में ही' कुठाराघात हो जाता है। क्योंकि बिम्ब के अर्थहीन हो प्रतिविम्ब की विपत्ति रहता है यह वरस ही कर पुरा है। इसलिए, प्रतिविम्बवाद को नहीं मानना चाहिए।

इसका उत्तर यह होगा कि यह बात ठीक है कि बिम्ब के अर्थहीन प्रतिविम्ब की विपत्ति होने में प्रतिविम्ब का कारण बिम्ब होगा। जगत् वह उपादान कारण नहीं है किन्तु निमित्त कारण है। क्योंकि उपादान कारण वास्तविकता में बाय के भाग ही

अभिमत रहता है। कार्य से पूषक उत्पत्ति नहीं रहती। जैम, घट का उत्पादन मृत्तिका घट का ताप ही कार्यावस्था में रहती है। घट से पूषक नहीं इसीलिए मृत्तिका घट का उत्पादन कहाती है। और, द्रव्य कार्यावस्था में भी घट से पूषक देखा जाता है इसलिए द्रव्य पर का निमित्त कारण कहा जाता है। इससे यह सिद्ध हुआ कि प्रतिबिम्ब में कार्यावस्था में भी पूषक द्रव्यमान होने का कारण प्रतिबिम्ब का निमित्त कारण ही विम्व है। उत्पादन नहीं। अब यहाँ यह विचार करना है कि कार्यावस्था में निमित्त-कारण की नियमेन स्वरूपता अपेक्षा है या नहीं? यदि नियमेन स्वरूपता निमित्त की अपेक्षा मानें तो तो द्रव्य का अभाव में घट की उत्पत्ति नहीं होती चाहिए। और, देखा जाता है कि द्रव्य का अभाव में भी हाथ से चाक का घुमाकर घट बनाया जाता है। इससे सिद्ध होता है कि कार्यावस्था में निमित्त कारण की स्वरूपता नियमेन अपेक्षा नहीं है।

जित प्रकार द्रव्य के अभाव में भी द्रव्य के स्थान में हाथ से चाक घुमाकर घट की उत्पत्ति हो जाती है। उसी प्रकार विम्व-रूप को निमित्त कारण बगल है। उक्त अभाव में भी विम्वरचनीय माया के सम्बन्ध से ही ब्रह्म में बगल-रूप प्रतिबिम्ब का मान होता है। इसलिए, प्रतिबिम्बवाद को दुर्नट नहीं कह सकते।

### स्माति-विचार

इन सब मतभेदों का प्रदर्शन जबकि मुख्य कारण के विषय में ही है। अन्वय पञ्चासम्भार उनकी व्यवस्था देखी जाती है। जैसे श्रुति में वहाँ रजत का भ्रम होता है वहाँ मात्र; सब लोगो ने श्रुति को रजत का विरोधाभास नहीं माना है। यहाँ तक कि परिष्कारवाद के मुख्य आचार्य सास्त्र और पातञ्जल ने भी परिष्कारवाद का आदर न कर विचर्चवाद को ही माना है। यहाँ श्रुति में रजत की प्रतीति के समान अन्निबन्धनीय रजत की उत्पत्ति होती है वह बात मायः सब लोग मानते हैं। इसी का नाम 'अन्निबन्धनीय स्माति' है।

आरम्भवाद को माननेवाले नैयामिकों और वैशेषिकों ने भी वहाँ आरम्भवाद को नहीं माना है। जबकि इनका यह कहना है कि यहाँ न रजत है और न वह उत्पन्न ही होता है। बसवत् श्रुति ही रजत-रूप से भासित होती है। इसी का नाम 'अन्विषास्माति' है।

### सत्स्मातिवाद

रामानुजाचार्य के मतानुयायियों का कहना है कि यदि वहाँ रजत न होता, तो रजत की प्रतीति कभी नहीं होती, और प्रतीति होती है इसलिए वहाँ रजत का अस्तित्व अवश्य मानना होगा। किन्तु, उक्त अस्तित्व प्रतीति-वस्तु में ही उत्पन्न होता है वह जो कोई कहन है वह कुछ नहीं है। क्योंकि ऐसा मानने में विरह्य शब्दों का समाधान नहीं होता। यहाँ शब्द इस प्रकार होता है कि श्रुति में रजत उत्पादन करने की शक्ति का सामग्री है। अथवा नहीं? यदि कहें कि श्रुति में रजत उत्पादन करने की सामग्री नहीं है तो तो किसी भी अवस्था में रजत नहीं उत्पन्न हो सकता।

क्योंकि सामग्री रूप कारण के अभाव में रजत-रूप काम का अभाव होना स्वाभाविक है— 'कारणामावात् कार्याभावः। यदि कहें कि दोष से वहाँ रजत की उत्पत्ति होती है, तोमी ठीक नहीं है; क्योंकि दोष का यह स्वभाव है कि दोष न रहने पर वस्तु के अतिरिक्त अंश का वयार्थ ज्ञान होता है, उसमें अधिक अंश का ज्ञान वह नहीं कर सकता। जैम, दोष-रहित किसी पुरुष के समीप यदि कोई आवे तो उसके अङ्ग प्रत्यङ्ग का ज्ञान अतिरिक्त अंश में स्पष्टता होगा, तिमिरादि दोष हो जाने पर उसकी अपेक्षा कम अंशों का ही ज्ञान होगा, अधिक का नहीं। तात्पर्य यही है कि दोष से पहले अतिरिक्त अंश का वयार्थ ज्ञान होता है, दोष होने के बाद उससे अधिक अंश का ज्ञान कदापि नहीं हो सकता, किन्तु उसके कम अंश का ही ज्ञान होगा। इसलिये, वास्तविक पक्ष में शुद्धि के वयार्थ ज्ञान में रजत का मान नहीं होता अतएव दोष भी रजत अंश को उत्पन्न नहीं कर सकता।

यदि वह कहें कि शुद्धि में रजत की प्रतीति होने से शुद्धि में रजत की उत्पादक सामग्री अवश्य रहती है, तब तो मेरा ही पक्ष सिद्ध होता है। मेरे वचन इतना ही है कि उस सामग्री से उत्पन्न होनेवाला रजत शुद्धि के उत्पत्ति-काल में ही होगा प्रतीति-काल में जो आपका अभिमत है नहीं। एक बात और है कि रजत की जो उत्पादक सामग्री है वह शुद्धि की उत्पादक सामग्री की अपेक्षा बहुत कम है। जिस समय तिमिरादि दोष से अधिक भी शुद्धि-अंश की प्रतीति नहीं होती उस समय स्वयं भी रजत का अंश स्वयं भावित होने लगता है। और दोष के हट जाने पर शुद्धि की प्रतीति होने लगती है। उस समय अधिक जो शुद्धि का अंश है, उसमें इन्द्रि का प्रतिपात हो जाने में विद्यमान रजत अंश का भी मान नहीं होता जिस प्रकार सूत्र के तन्त्र में इन्द्रि का प्रतिपात हो जाने पर आकाश में विद्यमान नक्षत्रों का भी मान नहीं होता। सभी भ्रम-रूपों में यही रीति समझनी चाहिये। इसी का नाम 'अस्मादिवाद' है।

## अस्मादिवाद

इस विषय में भीमावकों का कहना है कि रजत भ्रम-रूप में रजत किसी प्रकार भी नहीं है और प्रतीति के समय भी उत्पन्न नहीं होता है। किन्तु 'इदं रजतम्'—इस ज्ञान में इदम् अंश का ही प्रत्यक्ष होता है रजत अंश का नहीं। इदम् अंश के प्रत्यक्ष होने में इदम् अंश के लक्षण होने के कारण रजत का वाच्य अतिरिक्त उत्पन्न है उसका उद्घाप हो जाता है और उसीसे रजत का स्मरण-भाव होता है। रजत का अनुभव नहीं होता है।

इसका निष्कर्ष यह होता है कि रजत भ्रम-रूप में इदम् अंश का प्रत्यक्ष और रजत अंश का स्मरण ये दो ज्ञान हैं। यहाँ इदम् अंश के प्रत्यक्ष से निरन्तर स्मरण में परीक्षण अंश है। इसी प्रकार स्मरण में निरन्तर प्रत्यक्ष में शुद्धि का अंश है। तिमिर आदि दोष में जब-जब दोषों निरन्तर अंशों का मान नहीं होगा, उस समय ज्ञान में निरन्तरता की प्रतीति नहीं होगी। इसलिये ज्ञान में एक समय ही भावित होत है। इसी का नाम 'अस्मादि' है।

प्रसंगानुसार स्याति के विषय में उन दर्शनकारों का जो मत दिखाया गया है उसका निष्कर्ष यही निकलता है कि परियामबाध को माननेवाले धर्मग्रन्थ और पाठशाला भी ऐसे धर्मग्रन्थों में विचर्चबाध को ही मानते हैं और विषयबाध को माननेवाले शंकराचार्य भी यही मूल का यही-रूप से परियाम मानते ही हैं। केवल नैयायिक और वैशेषिक यहाँ और पट आदि स्थलों में आरम्भबाध को ही मानते हैं। ज्ञान की राशि में प्रायः सब लोग 'संवातबाध' मानते हैं। इस प्रकार, मूल कारण से उत्तर स्थल में यथासम्भव आरम्भादि बाधों की व्यवस्था होनी चाहिए। एक बात और भी है कि शंकराचार्य के अनुयायियों ने भी मूल कारण के विषय में यद्यपि विचर्चबाध माना है तथापि वे ही लोग कारण-मेव सं परियामबाध को यहाँ भी मानते हैं। उदाहरण के लिए प्रकृति भाषा आदि परब्रह्म को आरम्भविधि है उसको परियाम्नी उपादान कारण वह लोगों ने माना है।

### कार्य-कारण में मेदामेव का विचार

आरम्भबाध में उपादान कारण अपने से निम्न कार्य को उत्पन्न करता है यह पहले भी कहा जा चुका है। अब विचारना यह है कि अब कारण से कार्य को निम्न मानते हैं वह तो दोनों के साथ एक सम्बन्ध का भी अवस्था मानना होगा। नैयायिकों ने समवाय नाम का एक सम्बन्ध माना भी है। अब यहाँ यह खतरा होती है कि पट में तन्मू और पट में हो वस्तुएँ पुनः पुनः प्रतीत नहीं होती। इस अवस्था में कार्य-कारण का मेव अनुपपत्ति प्रमाण में बाधित होने पर भी नैयायिक और वैशेषिक स्वीकार करते हैं यह एक गौरव हो जाता है। मेव मानने पर भी दोनों के बीच एक सम्बन्ध स्वीकार करना पड़ता है यह एक बृहदा गौरव है। इतना गौरव आदि होप रहने पर भी नैयायिकों और वैशेषिकों का मेव मानना अनुचित नहीं प्रतीत होता।

इसका उत्तर यह होता है कि यदि तन्मू और पट में मेव में मारें तो तन्मू में भी पट बुझि होनी चाहिए, वरन्मू किसी भी तन्मू में पट-बुझि नहीं देखी जाती। और, तन्मू में 'पट' शब्द का व्यवहार भी कोई नहीं करता। लोक में पट से जो व्यवहार होता है वह तन्मू में नहीं देखा जाता। और 'पट' शब्द से निम्न आकार का बोध होता है वह भी तन्मू से नहीं होता। तन्मू में बहुरूप और पट में एकल-संख्या भी देखी जाती है। इस प्रकार, बुझि-मेव शब्द-मेव आकार मेव कार्य-मेव और संख्या-मेव होने के कारण नैयायिक और वैशेषिक बाध और कारण में मेव को स्वीकार करते हैं। इस अवस्था में अस्तु जो परादि कार्य है वे कारण-व्यापार से उत्पन्न होते हैं यह सिद्ध होता है। तथा के साथ सम्बन्ध होना ही उत्पत्ति है। यह भी सिद्ध हो गया। इसी का नाम 'अस्तु कार्यबाध' है।

इन आरम्भनादिका न अतिरिक्त संवातबाध परियामावरी और विचर्चबाध कार्य और कारण में मेव मानते ही नहीं इसलिए इनके मत में समवाय सम्बन्ध भी स्वीकार नहीं करना पड़ता। उपादान के अवस्था विशेष का ही नाम कार्य है वह इनका सिद्धान्त है। बुझि आदि का मेव वा अवस्था आदि के मेव होने से भी हो सकता है; इसलिए वे मेव के साथ नहीं हो सकते।

और भी, यदि कार्य और कारण में भेद मानें, तो कारण में भी परिमाण है, उससे हितुष्य परिमाण कार्य होना चाहिए। क्योंकि, कारण का भी परिमाण है वह अविनाश रूप से कार्य में विद्यमान है और उससे मिश्र कार्य का भी परिमाण उतना ही अलग होना चाहिए। इस प्रकार, दोनों में विभिन्न परिमाण होने से भेद-पक्ष मानने में कार्य का हितुष्य परिमाण होना अत्यावश्यक हो जाता है। और उस प्रकार का हितुष्य परिमाण कार्य में नहीं देखा जाता इसलिये कारण में अवस्था-विशेष का ही नाम कार्य है, वह मानना आवश्यक होता है। कारण का अवस्था-विशेष रूप से जो आविर्भाव होता है उसी का नाम 'उत्पत्ति' है। इन अवस्था-विशेषों का जो आविर्भाव और विरोधाभास है वह उन वस्तुओं में स्वभाव से ही हुआ करता है।

पट (बल) आदि कार्यों के द्वारा वेदादि आदि जो कारण हैं, वे तन्मय पट (बलरूप) अवस्थाविशेष की प्राप्ति में जो प्रतिबन्धक हैं उन्हीं को 'दूर' करते हैं। कारण व्यापार का भी, प्रतिबन्धक के दूर करने में ही, साफल्य है। अर्थात्, कारण से कार्य की उत्पत्ति होती है। इस प्रकार का जो लोक में व्यवहार है उसका तात्पर्य यही है कि कारण के कार्यावस्था प्राप्त करने में जो प्रतिबन्धक हैं उन्हीं को दूर करना कारण या कारण व्यापार का काम है, दूरता नहीं। यह बात योग-युक्त की दृष्टि में नागेश महर्षि ने स्पष्ट लिखी है। जिस प्रकार स्वभाव से ही नीचे की ओर बहता हुआ जो जल है उसका प्रतिबन्धक चेष्टा होता है, उसी प्रकार सुखकारक वस्तु के रूप से स्वभावतः परिणत होती हुई जो प्रकृति है उसका प्रतिबन्धक उस सुख के योग करमबाधों पुरुषों का पाप-कर्म होता है। इसी प्रकार, दुःखकारक वस्तु के रूप में स्वभावतः परिणत होती हुई जो प्रकृति है, उसका प्रतिबन्धक मोक्षा पुरुषों का पुण्य-कर्म होता है। अर्थात्, सुखकारक वस्तु के रूप से प्रकृति का स्वयं स्वभाव से ही परिणाम होता रहता है। केवल मनुष्य का किया हुआ पाप कर्म ही, सुखकारक वस्तु के रूप में प्रकृति के परिणाम को रोकता है। इसी प्रकार दुःखकारक वस्तु के रूप से प्रकृति के स्वतः परिणाम को मनुष्यों का किया हुआ पुण्य-कर्म प्रतिबन्धक होकर, रोकता है।

इससे स्पष्ट सिद्ध होता है कि पट आदि कार्य उत्पत्ति से पहले भी तन्मय आदि के रूप में विद्यमान ही था इसलिये इनके मूल में उत्कार्यवाद सिद्ध हो जाता है। उत्कार्यवाद का विनाश है कि कार्य की उत्पत्ति के पहले और नाश के बाद भी किसी रूप में कार्य की सत्ता आवश्यक रहती है। बल के कट जाने पर और जल जाने पर भी लहर और मस्मिन् रूप से उसकी सत्ता मानी जाती है। विनाश हुई वस्तुओं के विनाश के बाद भी किसी रूप में उसकी स्थिति देखी जाती है। इसलिये, सब विनाश आत्म्य के साथ ही रहता है यह बात सिद्ध होती है। और इसलिये, विनाश-कार्य का

१. उत्पत्ति के बल से पुनः वा घट वा पट अथवा मिश्र होने का वा भव भव है।  
 २. कारण।



ओ रूप रहता है उसी रूप से उसकी सत्ता का निरूपण करना चाहिए। तथापि हुए सोह विवह के ऊपर ओ बल का विस्तार भिन्नता है यद्यपि उसका कोई भी अवयव नहीं देखा जाता तथापि उसकी सत्ता अदृश्यमान रूप से मानी जाती है। अर्थात्, उस बलविस्तार का अवयव सोह-विवह में वृषक अदृश्य-रूप में रहता ही है क्योंकि उसका नाश कभी नहीं होता। बही सत्तायवाह का सिद्धान्त है।

## जड़-वर्ग की सृष्टि का प्रयोजन

इन सब बातों पर विचार करने के बाद यह प्रश्न उपस्थित होता है कि जड़ वर्ग की सृष्टि का क्या प्रयोजन है? इसका उत्तर यही होता है कि जिसने जड़ वर्ग की सृष्टि का आकाशजीवात्मा के माध्यम से। आकाशजीवों के योग के लिए है। इनकी सृष्टि होती है। यह सचसिद्धान्त मत है। आकाशजीवों का जड़ शब्दादि विषयों का इन्द्रियों की सहायता से अनुभव होता है। उस समय आकाशजीव अपनी मनोवृत्ति के अनुसार गुण का अनुभव करता है। यद्यपि इन्द्रियों की विषयों की तरह जड़ ही है तथापि वास्तविक होने के कारण इन्द्रियों में प्रकाशकत्व-शक्ति रहती है और यद्यपि विषयों में नहीं। क्योंकि यद्यपि विषयों में तन्मयत्व की प्रवृत्ति से उत्पन्न नहीं के बराबर रहता है।

## इन्द्रियों की मौलिकता

नैपथ्यिक और कैथेयिक इन दोनों के मत में इन्द्रियों की मौलिकता माना जाता है। इनका कहना है कि किसी प्रकार इन्द्रियों को यदि मौलिक न मानें तो विषयों के ग्रहण का जो प्रतिनिधित्व है वह नहीं बनता। अर्थात् इन्द्रियों के गुणों के ग्रहण में समर्थ होती है। जैसे आकाश का विषय गुण को ग्रहण है, उसी का ग्रहण भौतिकीय करती है। शब्द से मिल बूझने वाली भी विषयों के गुणों का ग्रहण नहीं करती। इसलिए, ठीक होता है कि भौतिकीय आकाश का ही कार्य है। इसी प्रकार, तन्मयिन्द्रिय भी वायु का विषय गुण को ग्रहण है उसी के ग्रहण में समर्थ होती है। उससे मिल रूप आदि के ग्रहण में समर्थ नहीं होती। इसलिए, तन्मयिन्द्रिय वायु का ही कार्य है। जलमयिन्द्रिय तब का विषय गुण को ग्रहण है उसी का ग्रहण करता है। बूझने का नहीं इसलिए जल तब का कार्य है। इसी प्रकार रसमयिन्द्रिय बल के विषय गुण रस का ही ग्रहण करती है। बूझने का नहीं, इसलिए रसमयिन्द्रिय बल का काम सिद्ध होती है। और आग्नेयिन्द्रिय भी धूम्र के विषय गुण गन्ध का ही ग्रहण करती है। बूझने का नहीं इसलिए आग्नेयिन्द्रिय पापिक विषय होती है। ताराय वह हुआ कि भूतों के विषय गुणों के ग्रहण करने के कारण ही इन्द्रियों मौलिक कहा जाता है।

एक बात और भी आवश्यक है कि धूम्र के बल तब और वायु इन चार भूतों के जो परमाणु हैं, वे प्रत्येक तान्त्रिक शब्द और सामान्य तीन प्रकार के होते हैं। और,

आकाश तो स्वभावतः सात्विक है। सात्विक अंश से ही इन्द्रियों की उत्पत्ति भी मानी जाती है, इसलिए इन्द्रियों को सात्विक कहना स्वाभाविक ही है।

सांख्य और पातञ्जल के मत में इन्द्रियों को भौतिक नहीं माना जाता। इनके मत में इन्द्रियों को सात्विक अहङ्कार से उत्पन्न होने का कारण आहङ्कारिक माना जाता है। आकाश आदि पञ्चमहाभूतों के कारण का शब्द स्पर्श रूप रस और गन्ध ये पञ्च-तन्मात्र हैं, उन्हीं की सहायता से सात्विक अहङ्कार इन्द्रिया की उत्पत्ति करता है। इसीलिए, इन्द्रियों का विरोध विषयों का ग्रहण करने का जो निषेध है वह विरुद्ध नहीं होता। यथा, शब्द-तन्मात्र की सहायता से सात्विक अहङ्कार श्रोत्रेन्द्रिय की उत्पत्ति करता है "सीक्षिण श्रोत्रेन्द्रिय शब्द" का ही ग्रहण करती है स्पर्श का नहीं। इसी प्रकार स्पर्श-तन्मात्र की सहायता से स्वर्गिन्द्रिय रूप-तन्मात्र की सहायता से चक्षुरिन्द्रिय रस-तन्मात्र की सहायता से रसनेन्द्रिय और गन्ध-तन्मात्र की सहायता से घ्राणेन्द्रिय की उत्पत्ति सात्विक अंश से होती है। इसीलिए, जो इन्द्रिय जिस तन्मात्र की सहायता से उत्पन्न होती है वह इन्द्रिय उसी विषय का ग्रहण करने में समर्थ होती है यह निषेध सिद्ध होता है। कतिपय विद्वान् इन्द्रियों की उत्पत्ति अ तन्मात्राओं की सहायता नहीं मानते। इनका सिद्धान्त है कि इन्द्रियों की उत्पत्ति के बाद भूत तन्मात्र इनके पोषक होते हैं और नियमता पोषक तन्मात्राओं का अनुसार ही विषयों का ग्रहण होता है।

इस प्रकार, किसी के मत में इन्द्रियों को भौतिक माना जाता है और किसी के मत में आहङ्कारिक। परन्तु शङ्कराचार्य का किसी भी मत में आग्रह नहीं है अर्थात् दोनों में किसी पक्ष को मानने उनकी दृष्टि में कुछ विरोध नहीं है। "सीक्षिण शारीरिक मांस्य मे अन्तरा-विज्ञान-मनसो क्रमेण तद्विज्ञाविधि चमाविशेषात्" इस सूत्र के ऊपर लिखा है—'यदि तावद् भौतिकानीन्द्रियाणि तदा भूतोत्पत्तिप्रलयाभ्यामनैपाद्युत्पत्तिप्रलया भवतः' अर्थात्—यदि इन्द्रियों को भौतिक मानें तो भूतों की उत्पत्ति और प्रलय के साथ ही इन्द्रियों की उत्पत्ति और प्रलय होता है यह मानना होगा। इस प्रकार उत्पत्ति और प्रलय दिखाकर 'अयं त्वभौतिकानीन्द्रियाणि' इत्यादि शब्दों से इन्द्रियों के अमौलिकत्व अर्थात् आहङ्कारिकत्व-साधन में विरोध का परिहार किया है। इस प्रकार दोनों पक्षों का समर्थन करने से स्पष्ट प्रतीत होता है कि किसी एक पक्ष-विरोध में शङ्कराचार्य का पक्षपात या आग्रह नहीं है। विचारण्य मुनि ने इन्द्रियों को भौतिक माना है—'सत्त्वोः पञ्चमिस्तेषां तन्मात्रिन्द्रियपञ्चकम्' इत्यादि श्लोकों में भूतों के उत्पत्ति अंश से ही इन्द्रियों की उत्पत्ति का वर्णन किया है।

## इन्द्रियों का परिमाण

इन्द्रियों के परिमाण का विषय में अनेक दार्शनिकों का मत है कि इन्द्रियों का अणु-परिमाण है। सांख्य और पातञ्जल के मत में इन्द्रियों का परिमाण विभु अर्थात् व्यापक माना जाता है। इन्द्रियों में किसी इन्द्रिय का भी किसी इन्द्रिय में प्रत्यक्ष अन्त

नहीं होता है अनुमान में ही इन्द्रियों का ज्ञान किया जाता है इसलिए इन्द्रियों को अतीन्द्रिय कहा जाता है।

### कर्मेन्द्रियों का मौक्तिकत्व

कर्मेन्द्रियों के चारों कर्मेन्द्रियों की उत्पत्ति भी पञ्चभूतों से ही मानी जाती है। प्रत्येक भूतों से ज्ञानशक्ति और क्रियाशक्ति ५ भेद से दो-दो इन्द्रियाँ उत्पन्न होती हैं। आकाश से ज्ञानशक्ति के द्वारा श्रोत्र और क्रियाशक्ति के द्वारा वायु-इन्द्रिय की उत्पत्ति होती है। इसी प्रकार वायु से त्वग्निन्द्रिय और पाणि त्व से अग्नेन्द्रिय और पाद जल से रत्नन्द्रिय और वायु और पृथ्वी ॥ वायु-इन्द्रिय और उपरम की उत्पत्ति होती है। इस प्रकार प्रत्येक भूतों से ज्ञानशक्ति की सहायता से ज्ञानेन्द्रिय और क्रियाशक्ति की सहायता से कर्मेन्द्रिय के दो-दो इन्द्रियाँ उत्पन्न होती हैं। इसी प्रकार, शब्द आकाश का गुण है इसलिए शब्द का माहक श्रोतेन्द्रिय भी आकाशीन सिद्ध होता है। शब्द के अस्मिन्मय होने से वागिन्द्रिय भी अकाशीन होता है। वायु का गुण स्पर्श है और स्पर्श का माहक त्वग्निन्द्रिय है इसलिए त्वग्निन्द्रिय वायवीय सिद्ध होता है इसी प्रकार वायु ॥ क्रियाशक्ति प्रधान है और पाणि में भी क्रिया अधिक देखी जाती है इसलिए पाणि भी वायवीय सिद्ध होता है। त्वग का गुण रूप होता है और रूप का माहक है चक्षु, इसलिए चक्षु तैजस वा तेजोमय कहा जाता है इसी प्रकार पाद-जल में तैजसिक कर्म में त्वग का सुस्वात्म्य होता है इसलिए त्वग के त्वग पाद का अधिक सम्बन्ध होना के कारण पाद भी तैजस कहा जाता है। जल का गुण रस है इसलिए रस के माहक रत्नेन्द्रिय को और जल के चारों मल-शोषक और जीवन का आधार होने से वायु की कक्षीय कहा जाता है। पृथ्वी का गुण गन्ध है इसलिए गन्ध का माहक वायु-इन्द्रिय का और दुर्गन्धमय होने के कारण उपस्थ-इन्द्रिय को पार्थिव कहा जाता है।

यहाँ एक उद्धृष्ट होती है कि जिस प्रकार त्वग ५ गुण रूप ५ माहक होने से चक्षु का तैजस कहते हैं उसी प्रकार त्वग में अनुमान का स्पर्श है उसके माहक होने से त्वग्निन्द्रिय की भी तैजस क्यों नहीं कहें। इसका उत्तर यह होता है कि वायु त्वग में स्पर्श का अनुमान होता है तथापि वह त्वग का प्राकृतिक गुण नहीं है। केवल कारण (वायु) के सम्बन्ध से त्वग में स्पर्श का अनुमान होता है। इसी प्रकार, जल आदि ५ भी कषादि का अनुमान कारण गुणपूर्वक होता है।

### मन

मन उपर्युक्त त्वग इन्द्रियों का प्रेरक होता है। कर्मेन्द्रियों को प्राण के द्वारा यह प्रेरित करता है और ज्ञानेन्द्रियों को भी प्राण की सहायता से ही स्वयं प्रेरित करता है। नैपथिक और वैशेषिक मन को यौक्तिक नहीं मानते हैं। इनके मत में मन को स्वतन्त्र इन्द्र माना गया है।

वाक्य और पाठश्रवण का विज्ञान है कि वाक्य अहङ्कार से उत्पन्न अर्थात् मुक्त का वाक्यिक अहङ्कार है उसी मन की उत्पत्ति होती है। अतः वेदात्मिकों का मत है कि

सब महामूर्तों के सात्विक अंश से मन की उत्पत्ति होती है। इसमें कुछ लोगों का कहना है कि यद्यपि मन में सब मूर्तों का अंश है, तथापि वायु का अंश सबसे अधिक है, इसीलिए मन की गति सबसे अधिक है।

स्वायं आदि दर्शनों में मन का अणु-परिमाण माना गया है। सांख्य-तत्त्व-विवेचन तथा 'तत्त्वविवेचनार्थमिह तत्त्वानाम्नासः—इस सूत्र की नागेशकृत वृत्ति में मन को बिन्दु माना गया है। इसीलिए, सांख्य और पातञ्जल के मत में मन बिन्दु सिद्ध होता है। मीमांसकों का भी यही विश्वास है। जो मन का अणु-परिमाण मानते हैं, उनके मत में मन का एक काल में अनेक इन्द्रियों के साथ सम्बन्ध नहीं हो सकता, इसीलिए अनेक विषयों का एक काल में ज्ञान भी नहीं होता। अष्टावधानियों और शतावधानियों को एक काल में अनेक ज्ञान को प्रतीत होता है, वह भी भ्रम ही है। वहाँ बिन्दु ज्ञान होते हैं; उन ज्ञानों के अधिकार कालांतर उतने ही प्रकार के मिश्र-मिश्र होते हैं। उन कालांतरों का अन्तर इतना सूक्ष्म होता है कि उनका ज्ञान होना असम्भव है। इसीलिए, एक ही काल में अनेक ज्ञान होत हैं, इस प्रकार का भ्रम निवृत्त नहीं होता। रसगुणा आदि मिश्रणों के ज्ञान में जो रस गन्ध स्पर्श आदि की प्रतीति एक ही काल में होती है, वह भी अत्यन्त सूक्ष्म कालांतरों के ज्ञान न होने के कारण ही। वास्तव में वह प्रतीति भी भ्रम ही है। मन को जो बिन्दु मानते हैं उनके मत में एक काल में अनेक ज्ञान होना सम्भव है। क्योंकि, मन के व्यापक होने के कारण एक काल में भी अनेक इन्द्रियों के साथ इसका सम्बन्ध होना स्वाभाविक है।

मन की चार वृत्तियाँ होती हैं : १—संशयात्मिका, २—निश्चयात्मिका, ३—गर्भात्मिका और ४—स्मरणात्मिका। एक ही मन चार वृत्तियों के भेद से चार स्वरूप को धारण करता है। जिस समय संशयात्मक वृत्ति रहती है उस समय मन कहा जाता है। जब निश्चयात्मिका वृत्ति रहती है, तब बुद्धि कही जाती है। इसी प्रकार गर्भात्मिका वृत्ति से अहङ्कार और स्मरणात्मिका वृत्ति से चित्त कहा जाता है। पूषमहाशय के मतानुयायियों के मत में मन की चार अवस्थाएँ हैं—मन बुद्धि अहङ्कार, चित्त और चेतना। चित्त की व्याप्ति का नाम चेतना है।

मनुस्मृति पाशुपत दर्शन में तीन ही प्रकार का अन्तःकरण माना गया है—मन बुद्धि और अहङ्कार। इन तीन प्रकार के अन्तःकरण की वृत्तियाँ भी क्रमशः तीन ही प्रकार की हैं—संकल्प अल्पवचन और गर्व अर्थात् अहङ्कार। इनके मत में चित्त मन की अवस्था-विशेष का नाम नहीं है। त्रिंशद् बीज का बोध-स्वरूप को गुण है, वही चित्त है।

## ज्ञान

मन का मुख्य प्रयोजन ज्ञान ही है। चैतन्य का ही नाम ज्ञान है, जिसका दूसरा नाम इच्छाक्ति है। माधेश्वर लोग चैतन्य के दो भेद मानते हैं—एक इच्छाक्ति और दूसरी क्रिया शक्ति। वहाँ वह भी नाम लेना चाहिये कि विषय और इन्द्रिय के सम्बन्ध से उपरुक्त जो भ्रम है वही प्रत्यक्ष ज्ञान का अन्तर्ग है। परीक्ष ज्ञान के उत्सादन में

मन की विषय और इन्द्रिय के सम्बन्ध की अपेक्षा नहीं होती। परीक्षान में मन की स्वतन्त्रता है। प्रत्यक्ष ज्ञान में मन विषय और इन्द्रिय के सम्बन्ध के अधीन रहता है अर्थात् बिना विषय और इन्द्रिय के सम्बन्ध के केवल मन प्रत्यक्ष ज्ञान को उत्पन्न नहीं कर सकता। वहाँ विषयों के साथ इन्द्रियों का सम्बन्ध होने पर वह सम्बन्ध ही, इन्द्रिय से स्पष्ट जो मन है उससे संयुक्त आत्मा में किसी गुणविशेष को उत्पन्न करता है, इसी गुणविशेष का नाम 'ज्ञान' है। यह नैयायिकों और वैशेषिकों का सिद्धान्त है। इनके मत में ज्ञान निराकार और अनित्य माना जाता है। केवल ईश्वर का ज्ञान नित्य है। रामानुजाचार्य के मत में जीव का भी ज्ञान नित्य माना गया है। विषय और इन्द्रिय के सम्बन्ध से केवल षट्-ज्ञान षट्-ज्ञान इत्यादि विशेष अवस्थाओं के रूप में प्रकाशित होते हैं। और, सब विषयों में नैयायिकों का सिद्धान्त ही इनका अभिमत है। मनुष्यीय पाण्डित्य दर्शन में चित्त नाम का जो जीव का विशेष गुण है वही बोधस्म होने के कारण विषय और इन्द्रिय के सम्बन्ध होने पर रीम की तरह घटादि पदार्थों को प्रकाशित करता है।

वैभाषिक बौद्धों के मत में घटादि पदार्थों के दो रूप होते हैं—आम्यन्तर और बाह्य। बाह्य रूप घटादि पदार्थों के बाह्यत्व आदि लौकिक कार्य का सम्पादन करता है और उनका आम्यन्तर जो रूप है वही जब विषय और इन्द्रिय से साथ सम्बन्ध होता है, तब इन्द्रियों के द्वारा इन्द्रियों से सम्बन्ध मन में प्रवेश करता है इसीको 'ज्ञान' कहते हैं। इनके मत में एक लोक-व्यवहार भी सुगमता से उत्पन्न हो जाता है। जब गुण चित्त को किसी पदार्थ को समझता है तब उसकी परीक्षा के लिए पूछता है—'आगतं किञ्च ते मनसि' ? अर्थात् वह विषय तुम्हारे मन में आया ? इस प्रश्न से स्पष्ट प्रतीत होता है कि विषय-स्वरूप का मन में आना ही ज्ञान कहा जाता है। विज्ञानकारी जो बौद्ध हैं उनके मत में बाह्य कार्य कुछ भी नहीं है। विज्ञान-स्कन्ध ही पूर्ण-संस्कार से उन षट्, षट् आदि विषयों के आकार में परिणत होता रहता है और बाह्य रूप प्रतीत होता है। बौद्धों के मत में ज्ञान वाकार है और क्षणिक होने से अनित्य भी माना जाता है। मायनाचार्य के मत में मन के परिणाम विशेष को ही 'ज्ञान' माना जाता है।

पातञ्जल दर्शन में मन को विभु माना गया है। उसी व्यापक मन का जो हृदय-प्रदेश है उसी की विषय और इन्द्रिय के सम्बन्ध से, परिचयि होती है उसी परिचयि का नाम मनोवृत्ति है उसी मनोवृत्ति का आत्मा में प्रतिबिम्ब पड़ता है। वह प्रतिबिम्ब भी व्यापक आत्मा के हृदय-प्रदेश में ही पड़ता है। उसी मनोवृत्ति के प्रतिबिम्ब से स्पष्ट जो आत्म-वैतन्य है वही हमारे मत में 'ज्ञान' है।

सांख्य के मत में विषय से सम्बन्ध जो मन-प्रदेश है उसी का परिणाम होता है और विषय-सम्बन्ध जो आत्म-प्रदेश है वही प्रतिबिम्ब होता है। यद्यपि ही पातञ्जल मत से हमारे मत में भेद है।

लक्ष्यकारी एकदली मन को अणु मानते हैं। अतः मत में इन्द्रियों के द्वारा मन का विषय प्रदेश में गमन होता है और वही परिणाम भी होता है। अतः वैशेषिकों में माना गया मन का अणु माना गया है। इसलिये, इन्द्रिय द्वारा

विषय प्रदेश में मन का गमन और वही विषयाकार से मन का परिणाम ये दोनों पूर्णतः सांख्य मत के दृष्ट्य ही हैं। परिणाम को ही वृत्ति कहते हैं, और उस वृत्ति से सम्बन्ध आत्म-चैतन्य ही ज्ञान है। मूर्त और अमूर्त निखिल अस्तित्वापक को आत्मा है, उसकी व्याप्ति जिस प्रकार विषय हृदय और मन में है, उसी प्रकार मनोवृत्ति में भी उसकी व्याप्ति रहती है। आत्म-स्वरूप का ही नाम चैतन्य है। इनके मत में ज्ञान को साकार और अनित्य माना जाता है। यद्यपि इनके मत में चैतन्य नित्य है, तथापि वृत्ति से सम्बन्ध चैतन्य को औपाधिक होने का कारण अनित्य ही माना जाता है। एक बात और भी है—परोक्ष ज्ञान-काण्ड में मन का विषय-मवेश में गमन नहीं होता है। क्योंकि विषय और इन्द्रिय के साथ सम्बन्ध न होने से वहाँ मन के गमन का कोई साधन नहीं रहता है। अनुमान या शब्दादि से होनेवाला ज्ञान परोक्ष ही होता है। इस प्रकार शब्द आदि अर्थ का ज्ञान कराना मन का प्रयोजन सिद्ध होता है।

## पदार्थ विचार

तीनों लोक में विद्यमान जो पदार्थ हैं उनका संकलन वैशेषिकों ने साठ ही पदार्थों के अन्तर्गत किया है। किन्तु, इनके अतिरिक्त भी कितने पदार्थों का समग्र अन्व दर्शनों में मिलता है। इन बातों में भी कई एक पदार्थों को और दर्शनाकारों ने नहीं माना है। किसी दूसरे में ही इनका अन्तर्भाव किया है। इन सब बातों को संक्षेप में दिखाना जाता है।

वैशेषिकों के मत में साठ ही पदार्थ माने जाते हैं—द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष समवाय और अभाव। पृथिवी, अप्, तम, वायु आकाश, काल दिक्, आत्मा और मन ये ही नौ द्रव्य हैं। गुण चौबीस प्रकार के होते हैं—रस, रस, गन्ध, स्पर्श, संख्या परिमाण पृथक्त्व समोह, विभाग, परत्व अपरत्व शुक्ल, कृष्ण, स्नेह शब्द बुद्धि, कुछ कुछ इच्छा द्वेष, प्रयत्न, वम अघर्म और संस्कार। पाँच कर्म हैं—उत्प्रेषण अपप्रेषण आकुञ्चन प्रसारण और गमन। इन सबको पञ्चनात्मक कहते हैं। पर और अपर दो प्रकार का सामान्य होता है। नित्य द्रव्य में रहनेवाले विशेष अनन्त प्रकार का होता है। समवाय एक ही होता है। अभाव चार प्रकार का होता है—आगमाद्य अर्थसामान्य अत्यन्ताभाव और अस्योभ्यामाद्य।

वस्तु में चेतन अचेतन जितने पदार्थ हैं उनके यथार्थतः स्वरूप-ज्ञान के लिए, द्रव्य क्या है? उनके गुण कौन कौन हैं? कर्म क्या है? उसका कर्म क्या है? उसकी भावि कैसी है? किसके साथ किसका साधर्म्य और किसके साथ किसका वैधर्म्य है? इत्यादि बातों का ज्ञान परमावश्यक है। किसी वस्तु का यदि कहीं पर साधन करना होता है तो साधन या वैधर्म्य के दृष्टान्त से ही उस वस्तु का यथार्थ स्वरूप बुद्धि पर आकृष्ट होता है। 'दृष्टान्त' का ही नाम 'प्रसादरस्य' और 'निदर्शन' है। 'दृष्टः अन्तः अर्थात् निधनो वन ता'—यही दृष्टान्त शब्द की व्युत्पत्ति है। अर्थात्

असके द्वारा सिद्धान्त का निष्पन्न किया जाना वही 'दृष्टान्त' है। अनुमान से जो ज्ञान होता है, उसका निष्पन्न दृष्टान्त से ही किया जाता है।

परार्थानुमान में प्रसिद्धा हेतु उदाहरण, उपनय और निगमन—ये पाँच जो म्याप के अङ्ग बताने गये हैं उनमें दृष्टान्त ही अनुमान का जीवन है। यदि बुद्धिमान् मनुष्य हो, तो एक दृष्टान्त से ही वस्तु-तत्त्व का ज्ञान अग्न्यो तरह कर सकता है। हम पाँच अवयवों को प्रायः सभी दर्शनकार मानते हैं। उदाहरण के अतिरिक्त और अवयवों के मानने में मतभेद होने पर भी उदाहरण को सब दर्शनकारों ने एक स्वर से माना है। जैसे—जैसे में हो ही अवयवों को माना है—उदाहरण और निगमन। मीमांसक लोग तीन अवयव मानते हैं—प्रसिद्धा हेतु और उदाहरण। अद्वैत वेदान्ती भी तीन ही मानते हैं—प्रसिद्धा हेतु और उदाहरण; और कहीं उदाहरण उपनय और निगमन। कोई हेतु उदाहरण और उपनय—ये तीन अवयव मानते हैं। रामानुजाचार्य और माध्वाचार्य के मत में कोई निवृत्ति नहीं है—कहीं तो पाँचों अवयव माने गये हैं और कहीं उदाहरण और उपनय से हो ही। इनका कहना है, मिलने अवयवों में वहाँ काम चल जाय उतने ही अवयवों का प्रयोग करना चाहिए। परन्तु, उदाहरण की उपेक्षा किसी ने नहीं की है। इसलिये, सब अवयवों में उदाहरण ही प्रधान अवयव माना जाता है।

परन्तु उदाहरण भी बुद्धि पर सभी शीघ्र आस्पृश्य होता है जब बात पदार्थों का पूर्वतया विवेक ज्ञान होता है। पदार्थों के पदार्थ ज्ञान होने पर ही उदाहरणमूलक अनुमान से उस पदार्थों का ज्ञान सुलभ हो जाता है जो मोक्ष-माप्ति के लिए अवश्य आवश्यक है। इसलिये, पदार्थों का विवेचन करना अत्यन्त आवश्यक होता है। नैयायिकों के मत में सोलह पदार्थ माने गये हैं—प्रमाण प्रमेय लक्ष्य प्रयोजन दृष्टान्त सिद्धान्त अवयव तर्क निर्णय बाध बह्य विषयज्ञा हेत्वामास ह्यत आति और निवृत्त-रूपान। वहाँ इनका अन्तर्भाव उक्त बात पदार्थों में ही हो जाता है और नैयायिकों का यह अभिमत भी है क्योंकि मोक्ष व लावनीभूत जो तत्त्व-ज्ञान है उनसे ही तत्त्व लोभों का वृष्य-वृष्य निर्दोष करना नैयायिकों ने उचित ही समझा है।

वाचस्पति यह है कि इनमें मत में आत्यन्तिक वृत्ति निवृत्ति का ही मोक्ष माना गया है और बुद्धि का कारण प्रेत्यमात्र है। बुद्धि बुद्धि: गर्मबाध और जग्न सेना ही 'प्रेत्यमात्र' कहा जाता है। बुद्धि शब्दों में, जग्न मरणा का जो पथ है वही 'प्रेत्यमात्र' है। प्रेत्यमात्र का कारण प्रवृत्ति है। बुद्धि बुद्धि के उपभोगरूप जल मिलते उत्पन्न होता है वही प्रवृत्ति है। प्रवृत्ति का कारण शब्द है। मनोमय राय द्वेप, मोक्ष काम लोभ लाभ आदि का ही शब्द कहते हैं और शब्द का कारण मिथ्याज्ञान है। मिथ्याज्ञान की निवृत्ति शरीर इन्द्रियादि स अतिरिक्त आत्मतत्त्व के पदार्थ ज्ञान से ही होती है। इस प्रकार का ज्ञान व उपयोगी आत्मा शरीर इन्द्रिय अर्ध बुद्धि मन प्रवृत्ति शब्द प्रेत्यमात्र जल बुद्धि और अपवर्ग-रूप जो प्रमेय है उनके ज्ञान के निष्पन्न प्रमेयों का निर्दोष करना अत्यावश्यक है। प्रमेयों का पदार्थ ज्ञान ही प्रमाण का बुद्धि प्रयोजन है। इसलिये प्रमाण का भी निर्दोष करना आवश्यक है। प्रमाण में भी

अनुमान ही 'मिथका जीवन द्रष्टा' है—विज्ञान के अनुसार सूक्ष्म तत्त्व के बोध कराने में समर्थ होता है। इसमें भी संशय के निराकरण के लिए चर्च की आवश्यकता है। यह प्रतिपक्ष-परिग्रह-रूप वाद के बिना निराय मी दृढ़ नहीं होता—'वादे वादे जायते तत्त्वबोध'—अतः वादान्त पदार्थों का निर्णय आवश्यक है।

इसके अज्ञाता ब्रह्म विवर्णना, हेत्वाभास, लज्जा आदि और निग्रह-स्वान, इनका भी तत्त्व-विचार रूप कक्षा में प्रयोग करना दोष माना गया है अतएव इसके लिए स्वकर्म-ज्ञान आवश्यक है। इससे सिद्ध होता है कि सुमकार ने जितने पदार्थ लिखे हैं वे सब मोक्ष में उपयोगी हैं।

एक बात और भी जान लेनी चाहिए कि वाद में दृष्ट आदि का प्रयोग स्वयं न करे यदि वादी प्रयोग करे, तो सम्पत्ति को हाथ कर देना चाहिए। यदि वादी प्रतिनिधि मूल हो तो पुत्र रहना अच्छा है अथवा सम्पत्ति की अनुमति से ज्ञान आदि के द्वारा भी इसे परास्त करना चाहिए, इसलिये कि मूर्ख को ही विजयी समझकर उसके मत में छोग न चले जायें।

### चावांक आदि के मत से तत्त्व-विचार

कवल एक प्रत्यक्ष को ही प्रमाण माननेवाले चावांकी के मत में पृथिवी, जल, तेज और वायु ये ही चार तत्त्व माने जाते हैं। इन्हीं चार तत्त्वों के जो परमाणु हैं, वे ही जगत् के मूल कारण हैं ऐसी इनकी मान्यता है। शीतों में जो सांध्यमिक हैं उनके मत में एक शून्य को ही मूल-तत्त्व माना गया है। योगाचार-मतवाले एक विज्ञान-स्कन्ध को ही मूल तत्त्व मानते हैं। लौकान्तिक और वैशेषिक के मत में चार तत्त्व माने जाते हैं—एक आत्मन्तर दूसरा वाक्। रूप विज्ञान वेदना सत्ता और तत्कार ये पाँच स्कन्ध अन्तर तत्त्व कहे जाते हैं। पृथिवी, जल आदि चार तत्त्वों के परमाणु का वाक्-तत्त्व माना गया है। इनके अतिरिक्त भी इनके मत में चार तत्त्व (सत्य) हैं—समुदाय-सत्य, निरोध-सत्य, बुद्धि-सत्य और मार्ग-सत्य। ये सब उत्पत्तिशील हैं, इस प्रकार का ज्ञान समुदाय-सत्य है। सब बुद्धिकवादी इस ज्ञान को निरोध-सत्य कहते हैं। सब शून्य हैं, इस ज्ञान का बुद्धि-सत्य और सब निरात्मक है, इस ज्ञान का मार्ग-सत्य कहते हैं। इन चारों की सत्ता आर्य-सत्य भी है।

वैशेषिक के मत में संश्लेष में दो ही तत्त्व माने गये हैं—एक जीव दूसरा अजीव। इन्हीं दो के प्रपञ्च-रूप पाँच तत्त्व और भी हैं—जीव आकाश, अग्नि, अक्षर और पुरुष। इनके अतिरिक्त—जीव अजीव आसक्त संवर, निर्जर, ब्रह्म और मोक्ष इन चार तत्त्वों की भी वे ज्ञान मानते हैं।

### रामानुजाचार्य के मत में तत्त्व

रामानुजाचार्य के मत में सकल पदार्थ-समूह प्रमाण और प्रमेय के भेद से दो प्रकार का माना गया है। प्रत्यक्ष अनुमान और शब्द से तीन प्रमाण हैं। प्रमेय भी तीन प्रकार के होते हैं—द्रव्य, गुण और सामान्य। द्रव्य छह प्रकार के माने जाते हैं—देह, जीव नित्यबिभृति काम प्रकृति और काल। त्रिगुणात्मक



प्रधान को ही प्रकृति कहते हैं। गुण दस प्रकार के होते हैं—एक रस तम शब्द, स्पर्श रूप रस गन्ध ध्वनि और शक्ति। इन्द्र-गुण, एतद्गुणधारक ही सामान्य है। इनके मत में ईश्वर भी पाँच प्रकार के हैं—पर, अर्ध, निम्न, अन्तर्धामी और अर्धधारक। वैदिकवादी नारायण भिनको मुक्त साग प्राप्त करते हैं, जो 'पर' कहा जाता है। 'अर्ध' भी चार प्रकार का है—आनुदेव संकर्षण प्रभुष और अनिष्ट। एक ही परमात्मा के चार भेद अमल की उत्पत्तिविषयवस्था और उपाधना के लिए कल्पित हैं। ज्ञान वह ऐश्वर्य भी है शक्ति और तेज इन सब गुणों से परिपूर्ण आनुदेव को माना जाता है। संकर्षण में ज्ञान और वह ही गुण है। ऐश्वर्य और भी है गुण प्रभुष में प्रधान है। शक्ति और तम वे ही गुण अनिष्ट में प्रधान हैं। मत्स्य कूर्मारि अर्धधारक का नाम 'निम्न' है।

'अन्तर्धामी' ठलको कहते हैं जो लक्ष्य भीनों के हृदय-भवेन में लक्ष्य निम्नमान रहता है जो भीनों का नियन्त्रण करने से निवृत्ता भी कहा जाता है और जिसका आकाङ्क्षा योगीजन समाधि-काल में करते हैं। 'ईश्वर सर्वभूतानां हृदयेऽर्जुन। तिष्ठति'—वह भीता-मानव 'अ आत्मनि अन्तर्हितः अन्तर्धामनि' इत्यादि उपनिषद्-वाक्य और 'यन्मोक्षप्रदाई ह्यहं निमग्न्यामृतमने' इत्यन्तस्तत्त्व निमित्त पवित्रस्तुति मन्त्रा इत्यादि विषयमिन्द्र-श्लोक भी इसी परम तत्त्व का निर्देश करते हैं।

मन्त्र द्वारा प्रतिष्ठित और पूजित देवताओं की प्रतिमाओं का नाम 'अर्धधारक' है। जीव ईश्वर के परमत्व है प्रतिष्ठापी में वह मित्र और मित्र है। वह जीव जीव प्रकार का होता है—बल, मुक्त और मित्र। लंछनी जीव को 'बल' कहते हैं। नाशक की उपाधना से जो वैदिक चले गये हैं उनको 'मुक्त' कहते हैं। लंछनी से जिसका कमी स्पर्श नही, ठलको 'मित्र' कहते हैं। जैसे—अनन्त यत्न आदि। वैदिक लोक का निवृत्तिरूप कहते हैं। स्वप्रकाश और चेतनात्मिका का भुक्ति है लक्ष्य को ज्ञान कहते हैं। लक्ष्य रस और तम इन जीव गुणधामी को प्रकृति है वही अनुविष्टितलक्ष्यात्मिका भी है। पञ्चतन्मात्र पञ्चभूत पञ्च कानेन्द्रिय और पञ्च कर्मेन्द्रिय प्रकृति स्वतन्त्र अहङ्कार और मन—ये ही जीवीय तत्त्व हैं। नाश मित्र और बल है। लक्ष्य आदि जो सब गुण हैं वे इन्द्र के ही आभिषेक हैं। लक्ष्य ही प्रकार का है—शुद्ध और मित्र। शुद्ध लक्ष्य निवृत्ति विमूर्ति और मित्र प्रकृति में रहता है। लक्ष्य लक्ष्य और लक्ष्य से लक्ष्य है अतएव वह 'मित्र' कहा जाता है। लक्ष्य और लक्ष्य का कारणभूत जो गुण है वह रस है। मोह प्रमाद और आकाङ्क्षा का जो कारण है वही तम है। पाँच भूत में वर्तमान जो गुण है वही शब्द है। स्पर्श, रूप, रस और गन्ध मित्र गुण हैं। लक्ष्य इन्द्रों में रहनेवाला जो सामान्य है वही लक्ष्य है। वह अनित्य और अक्षय्य शक्ति है।

लक्ष्य कारणों के कारणत्व का जो निर्वाहक है वही शक्ति है। वह सब इन्द्रों में रहनेवाला सामान्य गुण है। प्रभुष ज्ञान प्रमा और शुद्ध लक्ष्य इन तीनों को इन्द्र और गुण भी कहते हैं। इन्द्र के आभिषेक होने से गुण कहते हैं और लक्ष्य विकासशील होने से इन्द्र भी कहते हैं। इस प्रकार, लक्ष्य में रामानुजाचार्य के मत से लक्ष्यों का विवरण करवा गया है। विशेष विज्ञानों को रामानुज-वर्णन देवता आदि।

## माध्यमत से पदार्थ-विवेचन

माध्यमत में दस पदार्थ माने गये हैं जैसे—द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, विशिष्ट, अंशी, शक्ति सादृश्य और अभाव । इनके मत में द्रव्य बीस प्रकार के होते हैं—परमात्मा, जड़मी, जीव, अस्माकृताकाश प्रकृति गुणत्रय, महत्त्व, अहङ्कार-तत्त्व, बुद्धि मन इन्द्रिय, मात्मा मूत्र अस्माकृ, अविद्या वर्ण अकार, वाचना, काल और प्रतिबिम्ब । रूप, रस, गन्ध, स्पर्श सम्मा, परिमाण, संयोग विभाग, परत्व, अपरत्व, द्रवत्व, शुक्लत्व लघुत्व स्रुत्व, कठिन्त्व, स्नेह, शब्द बुद्धि, सुख दुःख, दृष्ट्या द्वेष प्रमद, धर्म अधर्म संस्कार आलोच, शम, दम, कृपा, सिद्धिज्ञा बल मय राजा, गाम्भीर्य, सौन्दर्य, वैद्य्य स्वैद्य्य, सौम्य, औदार्य आदि अनेक प्रकार के गुण इनके 'पदार्थ-संग्रह' आदि ग्रन्थों में पाये जाते हैं ।

विहित, निषिद्ध और उपासीन—ये तीन प्रकार के कर्म हैं । नित्य और अनित्य के भेद से दो प्रकार के सामान्य हैं । भेद के नहीं रहने पर भी भेद-व्यवहार का निर्वाह करनेवाला विशेष है । इनके मत में समराग नहीं माना जाता । विशेषण के सम्बन्ध से जो विशेष का आकार होता है उसी का नाम विशिष्ट है । हाथ आदि परिमापी से नापा हुआ बल और आकाश को अंशी कहते हैं । शक्ति चार प्रकार की होती है—अविस्वरशक्ति, आवेशशक्ति, सद्बलशक्ति और पदशक्ति । एकनिरूपित अपर में रहनेवाले धर्म का नाम सादृश्य है । यह दो में रहनेवाला द्विध धर्म नहीं है । अभाव चार प्रकार का है—मागभाव प्रपञ्चभाव, अत्यन्ताभाव और अन्त्योन्वाभाव । विद्या को अस्माकृताकाश कहते हैं । यह सृष्टि और प्रलय में भी विकार रहित नित्य है और मृताकाश से भिन्न है । अस्माकृ का जो उपादान है वही प्रकृति है । तत्त्व एक और तम इन तीन गुणों के समुदाय का नाम गुणत्रय है । यही गुणत्रय, जिसका साक्षात् उपादान हो महत्त्व है । उक्त महत्त्व का कार्य अहङ्कार है । बुद्धि दो प्रकार की है—तत्त्वरूपा और ज्ञानरूपा । वहीं तत्त्वरूप बुद्धि को द्रव्य माना गया है । मन भी दो प्रकार का है—एक तत्त्वरूप, दूसरा, अतत्त्वरूप । वैचारिक अहङ्कार से उत्पन्न होनेवाला मन तत्त्वरूप है दुष्टता इन्द्रिय है । तत्त्वरूप मन पाँच प्रकार का है—मन, बुद्धि, अहङ्कार, चित और चेतना । इन्द्रियाँ प्रसिद्ध हैं । शब्द, स्पर्श रूप, रस और गन्ध को मात्मा या अमात्मा कहते हैं । इन्हीं का नाम विषय भी है । इन्हीं तन्मात्राओं से क्रमशः आकाश वायु, अग्नि, जल और पृथिवी की उत्पत्ति होती है । ये ही पञ्चभूत हैं । इन्हीं पञ्चभूतों का कार्य सकल जगत्प्रलय है ।

अविद्या के पाँच भेद हैं—मोह मयामोह तामिस्र अन्धतामिस्र और व्यामोह । अन्ध प्रकार के भी चार भेद हैं—जीवात्म्यादिका परमात्म्यादिका खेचता और माया । यह अविद्या जीव के ही अभिहित है । आदि से अन्त तक श्रवणन वर्तते हैं । अन्धकार प्रतिबिम्ब ही है । वैरोपिकों की तरह तेज का अभाव-रूप अन्धकार नहीं है । स्वप्न के उपादान का नाम वाचना है । आधुन्य का व्यवस्थापक काज है । जो निम्न के विना

न रहे और जिस के लक्षण हैं वह प्रतियोग्य है। शेष से मिश्र गुण होता है। इनके मध्य मध्य आदि के लक्षण और अभावों में प्रमाण नैतिकों के समान ही होते हैं। परिमाण तीन प्रकार का है—अल्प मध्यम और महत्। इस दोनों का संयोग एक नहीं है किन्तु मिश्र प्रकार का है। यथा—पटनिकृति संयोग पट में और पटनिकृति संयोग पट में। ये दोनों संयोग मिश्र हैं। वेग के हेतुभूत गुण का नाम लघुत्व है मृदुता का मृदुत्व रहते हैं। काठिन्य कषापन नहीं है, किन्तु वह एक मिश्र गुण ही है क्योंकि लम्बिमध्यम की प्रतीति के बिना भी काठिन्य की प्रतीति होती है। अन्तर्भावना का ही नाम धृक्त्व है। धृक्त्व को शब्द कहते हैं। यह पंचभूतों का गुण है। ज्ञान का ही नाम बुद्धि है। अनुमान तीन प्रकार का है—मध्यम अनुमिति और शब्द। बुद्धि से प्रत्यक्ष-पर्यन्त तत्त्व मन के ही वर्ग हैं और वे अनित्य भी हैं। संस्कार चार प्रकार का होता है—वेग भावना शोकता और स्थिति-स्थापक। प्रकाश का ही नाम आलोक है। बुद्धि की मग्नविच्छा अर्थात् मग्नान् में ही बुद्धि को लगा देना 'राम' है। इन्द्रियों का निग्रह करना 'रम' है। रक्षा को ही 'रक्षा' कहते हैं। सुख-दुःख इन्द्रियविप्लव का नाम 'विप्लव' है। दृष्टे की अपेक्षा के बिना कार्य के अनुष्ठान को गुण है ठीकी को 'कृष्ण' कहते हैं। मन आदि प्रतियोग्य ही हैं। प्रत्यक्ष शब्द से तत्त्व शीघ्र आदि का समझना आदि। उत्प्रेषण आदि बहनात्मक कर्म हैं। मनुष्यत्व ब्राह्मणत्व आदि को सामान्य कहते हैं। वह प्रतियोग्य मिश्र और अविश्व है, क्योंकि व्यक्ति के साथ ही यह उत्पन्न और विनष्ट होता है। और, व्यक्ति के विद्यमान रहन भी सुरापान आदि से ब्राह्मणत्व आदि का नाश होना प्रतियोग्य है। इसका अन्वेषण विरुद्धाभिप्राय मध्य के प्रमाण से ब्राह्मणत्व का भाव, यह भी प्रतियोग्य ही है। इससे स्पष्ट प्रतीत होता है कि सामान्य अनित्य है। मातृ-पुत्र में भी जीवन-सामान्य नित्य माना जाता है। क्योंकि जीवन नित्य है। सामान्य दो प्रकार का होता है—एक, वास्तव्य; दूसरा, उपाधिक। सर्वज्ञत्व प्रमेयत्व आदि को सामान्य है वह उपाधिक-म है। ईश्वर नित्य है "वस्तुतः इवम रहनेवाला वस्तुत्व भी नित्य है। और, ब्रह्म-पदार्थ में रहनेवाला प्रमेयत्व अनित्य है; क्योंकि पद-पदार्थ अनित्य है।

सर्वत्र परार्थ में रहनेवाला विशेष भी नित्य और अनित्य दोनों प्रकार का है। ईश्वर आदि नित्य पदार्थों में रहनेवाला नित्य और ब्रह्म आदि अनित्य पदार्थों में रहनेवाला अनित्य है। विविध भी नित्य और अनित्य दो प्रकार का है। सर्वज्ञत्व आदि विशेष्य विविध पदार्थ आदि-रूप नित्य हैं और ब्रह्मादि विशेष्य विविध ब्रह्म आदि अनित्य हैं। अक्षय्य का नाम अक्षय्य है और विविध अक्षय्य अक्षय्य है। जैसे पट और आकार आदि। वह अक्षय्य-तन्त्र से मिश्र और शब्द आदि से परिमित अर्थात् भाग हुआ है। उक्त अक्षय्य से विविध ही अक्षय्य तन्त्र से उत्पन्न होता है। आकार आदि के जो अक्षय्य हैं वे अनारम्भक हैं अर्थात् वे किसी को उत्पन्न नहीं करते। आकार भी उत्पन्न है इतिहास इस आकार-भाग में पड़ी उक्त है। अक्षय्य नहीं इस प्रकार की व्यवस्था उत्पन्न होती है। परमेश्वर तन्त्रपूर्ण शक्ति है। इससे मिश्र तत्त्व में शक्ति अपने आशय के अनुसार है; प्रथमा आदि में अन्तः से अविशिष्ट

होमे के कारण आपेयशक्ति है। स्वभाव सहजशक्ति है। पदों में वाच्य वाचक सम्बन्ध-शक्ति है। बीजों का सादृश्य नित्य है और घट आदि का अनित्य। प्रागभाष, प्रत्यक्षभाष और अत्यन्ताभाष—ये तीन अभाष वर्गी से भिन्न हैं। अन्योन्याभाष पर्याय-स्वरूप ही है। नित्यात्मक अभाष नित्य और अनित्यात्मक अनित्य है। राशभुज का अभाष अत्यन्ताभाष और नित्य है। घट आदि का अभाष उसका प्रागभाष स्वरूप है; इसके अतिरिक्त कुछ नहीं।

## साहेय्यर आदि के मत में तत्त्व-विचार

साहेय्यरो में नकुलीय पाशुपत दर्शन के अनुसार पाँच पदार्थ माने गये हैं। जैसे—कार्य कारण योग विधि और बुद्ध्यान्त। इसमें कार्य अस्तित्व है। विद्या कला और पशु के मेह से तीन प्रकार का है। विद्या बीज का गुण है। अपेक्षित वस्तु का नाम कला है। वह कार्य और कारण के मेह से दो प्रकार का है। पाँच मूल और पाँच उनके गुण य इस प्रकार के कार्य होते हैं। पाँच शानेन्द्रिय, पाँच कर्मेन्द्रिय और तीन अन्तःकरण—ये छेरह कारण कहे जाते हैं। स्वतन्त्र कारण परमेस्वर है। आत्मा का ईश्वर के साथ सम्बन्ध ही योग है। धर्म और अर्थ के सापेक्ष को विधि कहते हैं। बुद्ध्यान्त मोक्ष का नाम है।

बीजों के मत में पति, पशु और पाश तीन पदार्थ माने गये हैं। पति शिव है और पशु जीव। पाश चार प्रकार का होता है—मूल कर्म माया और रोष शक्ति।

प्रत्यभिज्ञा-दर्शन में जीवात्मा और परमात्मा को एक ही माना गया है, और वह जड़ वर्ग पूर्ववत् है। परन्तु जड़ आत्मा से भिन्न और अभिन्न दोनों माना जाता है। और सब नकुलीय पाशुपत दर्शन के ही समान हैं। रसधर दर्शन में कार्य-कारण आदि पाँच पदार्थ हैं, वे सब नकुलीय पाशुपत दर्शन के समान हैं। मीमांसक लोगों ने पदार्थों के बारे में मुख्यतया कोई विचार नहीं किया है। क्योंकि मीमांसकाराण्य का मुख्य व्यव वाच्यार्थ-विचार है। इसलिये, वाच्यार्थ का ही इसमें विचार किया गया है। फिर भी समान्य आदि कतिपय पदार्थों के लक्षण करने से स्पष्ट प्रतीत होता है कि रोष विषयों में कैरोपिकों के मत का ही आदर किया गया है। अनिष्टिह मन्वन्तुमित्त मरति' इस ग्याय से भी यही सिद्ध होता है।

वाकिनीर्वा के विषय में भी यही बात है। व्याकरणाराण्य शब्दार्थ-विचार में ही प्रधान माना जाता है। फिर भी अद्वैत वेदान्त के अनुसार ही इनका विद्वान्त है।

सांख्यों के मत में भी चार प्रकार के तत्त्व माने गये हैं—(१) प्रकृति-मात्ररूप, (२) प्रकृति-विकृति उभयरूप (३) चेतन विकृतिरूप और (४) अनुभवरूप। अर्थात्, प्रकृति-विकृति दोनों से भिन्न। त्रिगुणात्मक-उपान (मूल प्रकृति) को प्रकृति-मात्ररूप कहते हैं। महत्त्व अद्वैत और पञ्चतन्मात्र—य प्रकृति-विकृति उभयरूप है। पाँच शानेन्द्रिय पाँच कर्मेन्द्रिय पाँच भूत और मन य छोटह पदार्थ केवल विकृतिमात्र रूप हैं। इन दोनों के अतिरिक्त मुख्य अनुभव-रूप है। इसी बात को सांख्य कारिका में लिखा है—

‘मूलाद्वयविहितविहितमिदं ब्रह्मणः प्रकृतिविहितम् सत्यम् ।

ब्रह्मणोऽस्य विचारः यः प्रकृतिर्न विहितः पुरुषः ॥

पातञ्जली ने मत्त में भी प्रायः ये ॥ तब परार्थ माने गए हैं। जबतक एक ईश्वर होने में अधिक माना गया है। ईश्वर के विषय में इनका सूत्र है—

‘ब्रह्मैतन्मूर्तिरित्यात्मनोऽप्येवमिदं पुरुषविशेष ईश्वरः ।’

## अद्वैत-मत में तत्त्व-विचार

अद्वैत वेदान्तियों के मत से परमार्थ में दृष्ट-रूप एक ही परार्थ का लक्षण है। इसी को ब्रह्म कहते हैं। इनका मत में द्वैत का मान अनादि अविद्या में परिकल्पित है। सर्वतुल्य ब्रह्म और दृश्य को परार्थ माने हैं। उपाधि-भेद से ब्रह्म के तीन रूप माने हैं—ईश्वर, जीव और साक्षी। कारणीमूल-अज्ञान उपाधि से युक्त होने के कारण ईश्वर कहा जाता है। ईश्वर भी तीन प्रकार का है—ब्रह्मा विष्णु और महेश्वर। अन्तःकरण और उदय चक्षुःकार से युक्त जो अज्ञान है उस अज्ञान-रूप उपाधि से युक्त होने के कारण जीव कहा जाता है। ईश्वर और जीव या शरीर उक्त अपनी उपाधि से युक्त हैं। जो वेबल उपाधि से रहित है उसका साक्षी कहते हैं। प्रपञ्च का नाम दृश्य है। दृश्य भी तीन प्रकार का होता है। अम्पाकृत मूर्त और अमूर्त। अविद्या अविद्या के चाम चित् का सम्बन्ध अविद्या में चित् का अभाव और जीव-ईश्वर का विभाग—ये चार अम्पाकृत कहे जाते हैं। अविद्या में उत्पन्न शब्द स्पर्श, रूप रस और गन्ध—ये पाँच सूक्ष्ममूल और अविद्या से हैं। उत्पन्न अन्धकार ये अमूर्त कहे जाते हैं। क्योंकि पञ्चीकरण से पहले इन सूक्ष्म मूलों की मूर्तवस्था असम्भव है। अन्धकार भी अमूर्त ही है।

अमूर्त अवस्थायुक्त इन सूक्ष्म मूलों के सात्त्विक अंश से एक एक ज्ञानेन्द्रिय की उत्पत्ति होती है। और तब सात्त्विक अंश मिलकर मन की उत्पत्ति करते हैं। इसी प्रकार, उली अन्धकारवस्था में प्रत्येक के शब्द अंश से एक एक कर्मेन्द्रिय की उत्पत्ति होती है। सम्मिश्रित शब्द अंशों से प्राण की उत्पत्ति होती है। उसके बाद सूक्ष्म का पञ्चीकरण होता है। पाँच मूलों के परस्पर सम्मिश्रण का नाम पञ्चीकरण है। पञ्चीकरण से ही मूर्तवस्था होती है। इस प्रकार सम्बन्ध भौतिक भूतल पर उत्पन्न होता है।

## अन्धकार आदि के विषय में मतभेद

नैपायिक और वैशेषिक अन्धकार को भावरूप परार्थ नहीं मानते हैं। हमका कहना है कि तेज का अभाव स्वरूप ही तम है वृत्तों को परार्थ नहीं। भौतिक सम्बन्धों में वही नीच रूप और ज्ञान विद्या की प्रतीति होती है वह केवल तम रूप ही है। इसीलिए वैशेषिकों ने तम का लक्षण अभावस्वरूप ही किया है—‘प्रतिप्रकाशवत्तेजः सामान्याभावस्तमः अपात् अन्धकार प्रकाशक ओ तेज है उसका अभाव-स्वरूप ही तम है। वह अतिरिक्त कोई भावरूप पदार्थ नहीं है। मीमांसकों की

तम को यद्यपि अभाव स्वरूप ही मानते हैं, तथापि वैशेषिकों के मत से इनमें यही विशेषता है कि ये सेश के अभाव रूप तम को नहीं मानते, किन्तु वेबोहान के अभाव स्वरूप तम को मानते हैं। इनका कहना है—‘आलोक-ज्ञानविरहस्तमो लघुर्ध्व मध्मः’, अर्थात् आलोक-ज्ञान का अभाव ही तम है। मीमांसकों में कुमारिलमठ के मतानुयायी कुछ लोग तम को भी द्रव्य मानते हैं। इनके विषय में एक प्राचीन श्लोक है—

‘आभायास्तमसश्चापि सम्बन्धाद्गुणकर्मयोः ।

द्रव्यत्वं केचिद्विद्वन्ति मीमांसकमताग्रवाः ॥

अर्थात्, कोई-कोई मीमांसक-मतानुयायी, गुण और कर्म के सम्बन्ध होने के कारण, आभा और तम को भी द्रव्य मानते हैं। मीमांसार्थ के मत में भी तम को द्रव्य माना गया है, परन्तु वे नील-रूप को आरोपित मानते हैं। वेदान्तियों के मत में भी तम का द्रव्य ही माना गया है। वेदान्तिनों में जबल रामानुजाचार्य के मत में तम का पृथिवी में अन्तर्भाव माना गया है। परन्तु, माण्य और अद्वैत वेदान्ती तम को स्वतन्त्र द्रव्य मानते हैं।

नैयायिकों और वैशेषिकों के मत में दिक् को स्वतन्त्र द्रव्य माना गया है। रामानुजाचार्य पाणिनीय और अद्वैत वेदान्ती—इन लोगों के मत में दिक् का आकाश में अन्तर्भाव माना गया है। माण्य लोग अस्माकृत आकाश-स्वरूप दिक् को मानते हैं। नैयायिक वैशेषिक रामानुजाचार्य माध्वाचार्य और माधेश्वर—इन लोगों के मत में काल का स्वतन्त्र द्रव्य माना जाता है। चार्वाक बौद्ध सांख्य और पातञ्जल के मत में काल को नहीं माना जाता। अद्वैत वेदान्तिनों के मत में अविद्या में ही काल का अन्तर्भाव माना गया है। सम्बाय को जबल नैयायिक और वैशेषिक ही मानते हैं। इनसे भिन्न चार्वाक से लेकर अद्वैत वेदान्ती पर्यन्त किसी दार्शनिक ने भी सम्बाय को पदार्थ नहीं माना है। रामानुजाचार्य वैशेषिक शास्त्र में बताया गया गुणों में बहुत गुणों का अन्वय अन्तर्भाव मानते हैं। जैसे—संख्या को संख्येय द्रव्य में ही अन्तर्भाव माना गया है संख्येय के अतिरिक्त इनके मत में संख्या नाम का गुण नहीं माना जाता। और, संवागमात्र से भिन्न कोई पृथक्त्व भी नहीं माना जाता। विभाग भी संवागमात्र का ही नाम है। देश और काल के लियोग-विशेष का ही नाम परत्व और अपरत्व है भिन्न कोई गुण नहीं। गुणलक्षक विशेष रूप ही है और द्रव्यत्व भी द्रव्यद्रव्य-रूप के अतिरिक्त कोई पृथक्-गुण नहीं है। स्नेह भी आभय का स्वरूप विशेष ही है। मूल गुण इच्छा द्वेष प्रवृत्ति ये सब उपाधि-विशेष से मुक्त बुद्धि के ही नाम हैं।

ईश्वरनिष्ठ ज्ञानविशेष है उरी को बर्म माना गया है। इसी प्रकार, संयोगविशेष को ही यज्जनात्मक कर्म माना जाता है। और अवयव-अवयव-विशेष को ही सामान्य कहा जाता है। नैयायिक वैशेषिक और माण्य लोग भाव के अतिरिक्त अमार का पदार्थ मानते हैं। मीमांसक रामानुजाचार्य और अद्वैत वेदान्ती के मत में अमार का अधिकरण-स्वरूप ही माना जाता है।

यहाँ तक मूलतत्त्व और उसके विकारभूत पदार्थों के विषय में विचार छद्मेप में किया गया। मूलतत्त्व के ज्ञान से मोक्ष होता है, यह पहले ही कह चुके हैं। अब विकार-ज्ञान से बन्ध होता है और बन्ध क्या है? इस पर विचार किया जायगा। यहाँ बन्ध से संसार-बन्ध ही सिद्धा जाता है।

## बन्ध

संसार में आशासङ्ग प्रत्येक प्राणी में कुछ दुःख और मोह का अशुभन सदा देखा जाता है। यहाँ कुछ दुःख और मोह क्या है? इस विषय में छांइन और पातञ्जल के मत में परार्थ ही कुछ-दुःख-मोह-रूप है ऐसा माना जाता है। सब पदार्थों में दुःख कुछ और मोह सदा वचमान रहते हैं। क्योंकि सब पदार्थ निगुणरूप ही हैं। अब मोक्षा पुरुषों में शुभकर्म का उदय होता है उस समय शुभ कर्म के उत्कार का भी प्रादुर्भाव होता है। उसी से परार्थ में रहनेवाला जो कुछ-रूप गुण है वह दुःख और मोह को अमिमूत कर प्रादुर्भूत होता है। उसी प्रकार अशुभ कर्मों के उदय होने से दुःख-रूप जो परार्थ-रूप गुण है वह कुछ और मोह को परास्त कर प्रादुर्भूत होता है। शुभ, अशुभ इन दोनों कर्मों के उदय न होने से मोह-रूपी गुण प्रकट होता है। वही दुःख, दुःख और मोहात्मक संसार 'बन्ध' माना गया है। वेदान्तिकों के मत में पदार्थों को कुछ-दुःख-मोहात्मक नहीं माना गया है। इनका कहना है कि पदार्थ कुछ-दुःख-मोह-रूप नहीं है किन्तु कुछ दुःख और मोह के प्रयोजक हैं। कुछ दुःख और मोह तो मन की वृत्तिविशेष का ही नाम है। वही वृत्तिविशेष पूर्वाभित कर्मबन्ध उत्कार से पदार्थों के ज्ञान से कुछ दुःख और मोह-रूप में आविर्भूत और विद्येभूत होती रहती है। इससे यह सिद्ध होता है कि परार्थ का ज्ञान ही कुछ-दुःख आदि का प्रचान साधन है।

## प्रामाण्यवाद

कुछ दुःख आदि का साधनीभूत जो ज्ञान है वह दो प्रकार का होता है—पहला प्रामाण्य वृत्ता अप्रामाण्य। प्रामाण्य और अप्रामाण्य के विषय में प्रायः सब दर्शनकारों में मतभेद रहता है। यहाँ वही प्रश्न उठता है कि प्रामाण्य की उत्पत्ति स्वतः है अथवा परतः? यहाँ नैदानिक वैशिष्ट्य और बौद्ध—इन दोनों के मत में प्रामाण्य की उत्पत्ति और कति दोनों परतः मानी जाती है। मीमांसकों और वेदान्तिकों का कहना है कि प्रामाण्य की उत्पत्ति स्वतः है परतः नहीं। अप्रामाण्य की उत्पत्ति प्रायः सब दर्शनकारों में परतः मानी है। जबकि बौद्धों के मत में अप्रामाण्य की उत्पत्ति भी स्वतः मानी जाती है। और साक्षात् के मत में अप्रामाण्य की कति स्वतः होती है। दोनों का कहना है कि प्रामाण्य वा अप्रामाण्य दोनों की उत्पत्ति परतः होती है किन्तु कति अन्वयस्व स्वतः में स्वतः और अन्वयस्व स्वतः में परतः होती है। इतना ही इनके मत में भेद है। अब यहाँ एक बात और जानने योग्य है कि बन्ध का साधनीभूत जो परार्थ-ज्ञान है वह चाहे प्रामाण्य हो वा अप्रामाण्य दोनों ही बन्ध के साधन में उपयोगी बात है। इसलिये इसमें कोई भेद नहीं है; क्योंकि दोनों का एक बन्ध ही है।

परन्तु, मोक्ष का साधनीमूल जो तत्त्व-ज्ञान है वह प्रमाण होने पर ही मोक्ष का साधक होता है, अप्रमाण ज्ञान पर नहीं।

## मोक्ष

मोक्ष का स्वरूप किच्छर मत में कैसा है, यह दिखाया जाता है। चार्वाको के मत में स्वात्मन्य अपवा मृत्यु को ही 'मोक्ष' कहते हैं। बौद्धों में शून्यवादी माध्यमिकों के मत में आत्मा का सर्वथा उच्छेद ही 'मोक्ष' माना जाता है। इनके अतिरिक्त वागधारा, छीवास्तिक और वैभाषिक के मत में निमग्न ज्ञान का जो उदय है, उसी को 'मोक्ष' माना जाता है। जैनो का कहना है कि कर्म से सम्प्राप्त जो देह-स्वरूप अप्रवण है उसके अप्रवण में आत्मा का जो सतत उध्वगमन है, वही 'मोक्ष' है। रामानुजाचार्य का मत है कि सर्वकचुल्य से भिन्न जो परमात्मा के सर्वकल्य आदि गुण हैं, उनकी प्राप्ति और मगबत्स्वरूप का वषार्य अनुभव होना ही 'मोक्ष' है। इनका मत है कि मुक्तात्मा में मगवान् के सब गुण लक्ष होते हैं, केवल सर्वकचुल्य गुण नहीं आता। माध्वाचार्य के मत में सर्वकचुल्य लक्ष्मीपतित्व और भीरुत्व प्राप्ति—इन तीन गुणों से रहित गुण से अभिभूत पूर्ण सुख का नाम ही 'मोक्ष' है। परम ऐश्वर्य की प्राप्ति ही 'मोक्ष' है, देवा नकुलीय पाशुपतो का मत है। शैवों के मत में शिवत्व प्राप्ति ही 'मोक्ष' है। प्रत्यभिज्ञावादियों के मत में पूर्णामता का लाभ ही 'मोक्ष' है। रसेश्वरवादी पारस्व रस आदि से देह के स्वैय्य को ही 'मोक्ष' मानते हैं। यही इनके मत में भीरुमुक्ति है। अशेष गुणों का उच्छेद ही 'मोक्ष' है, यह वैशेषिकों का मत है। नैयायिकों के मत में आत्यन्तिक दुःख-निवृत्ति को ही 'मोक्ष' माना जाता है। नैयायिकों में कुछ एकवर्णियों का कहना है कि मुक्ति में आत्यन्तिक दुःख-निवृत्ति ही नहीं होती किन्तु सुख की उपलब्धि भी होती है। मीमांसकों के मत में स्वर्ग की प्राप्ति ही 'मोक्ष' है। मूलाधारस्थ चक्र में वर्तमान जो पञ्चाङ्ग नाम का वृत्त है उसका साक्षात्कार जाना ही मोक्ष है—यह पाणिनीयों का सिद्धान्त है। प्रकृति के उपरम अर्थात् शान्त होने पर पुण्य के अपने रूप में आ अवस्थान है वही सांख्यों का 'मोक्ष' है। कृतकृत्य होने के कारण गुणत्रय, अर्थात् तत्त्व रज और तम पुण्यार्थ से शून्य हो जाता है उस समय अपने कारण प्रकृति में लीन हो जाता है—वही प्रकृति का लय मोक्ष कहा जाता है। पातञ्जलों के मत में चित्त-शक्ति का अप्रमं स्वरूप में अवस्थान का ही नाम 'मोक्ष' है। अद्वैत वेदान्तियों के मत में मूल अज्ञान की निवृत्ति होने पर अपने स्वरूप का अप्रिमं, अर्थात् साक्षात्कार या प्राप्ति का ही नाम 'मोक्ष' है। बर्हिषिक प्रमाण में सत्त्व-मोक्ष-व्यस्त प्राप्य सब पदार्थों के स्वरूप का विवेचन मतभेद प्रदर्शनरूपक संक्षेप में किया गया। अब दर्शन भेद में बीज दिखाया जायगा।

## दर्शन भेद में बीज

दर्शन शब्द में आ दृश् भातु है, उसका अर्थ ज्ञान-ज्ञानार्थ होता है। 'दृश्यो अनुभूयते। पञ्चाङ्गानां मूलतत्त्वमनन इति दर्शनम्' अर्थात् पञ्चाङ्गों के मूलतत्त्व का अनुभूयमान विवरण द्वारा किया जाय वही दर्शन है। दृष्ट व्युत्पत्ति में यह शिष्ट होता है



कि सचारा में मिलने यह वा धेतन पदार्थ उपलब्ध होते हैं, उनके मूलतत्त्व का साक्षात्कार करने में जो शास्त्र उपयोगी होता है, उसी का नाम 'दर्शन' है। मूलतत्त्व का अनुसन्धान ही मोक्ष का परम साधन है यह प्रायः सभी दर्शनकारों का अभिमत है। और मूलतत्त्व का अनुसन्धान केवल एक प्रमाण के द्वारा ही कर सकत हैं। प्रमाण एक नहीं, विन्दु प्रत्यक्ष अनुमान और शब्द आदि के मेरु से अनेक प्रकार के हैं। इस अवस्था में 'कारणमेवात् कार्त्तमेव' अर्थात् कारण से मेरु होने से कार्त्त भी सिद्ध होता है—इस नियम के अनुसार प्रमाण से मेरु होने के कारण दर्शनों में भी मेरु होना स्वाभाविक हो जाता है। अब यहाँ यह सन्देह हो जाता है कि कल्पि प्रमादों में अनेक प्रकार के मेरु हैं तथापि दर्शनकारों का एक विशेष प्रकार के प्रमाण में ही पक्षपात क्यों हो जाता है? क्योंकि हम लोगों जैसे साधारण बुद्धिवालों का किसी विशेष प्रमाण में पक्षपात होने पर भी निर्मल अन्तःकरणवाले सर्वज्ञ-सुख महात्माओं का किसी विशेष प्रमाण में—कि यही प्रमाण तत्त्वान्वेषण में समर्थ हो सकता है वृत्ता नहीं—इस प्रकार का पक्षपात होना अनुचित प्रतीत होता है। और भी, नास्तिकों के अनिष्टिचित विवेक आस्तिक दर्शनकार हैं प्रायः सब लोग मानते हैं कि मूलतत्त्व के अन्वेषण में एक भुक्ति ही समर्थ है वृत्ता कोई नहीं। इस अवस्था में भी दर्शन-मेरु निम्न हो जाता है।

इस सन्देह का उत्तर प्रमाद-निवार के प्रसंग में प्रायः दिया जा चुका है जैसे किसी का भुक्ति में विश्वास नहीं है किसी का मन्त्र विश्वास है किसी का अमन्त्र। किसी का यह विश्वास है तो किसी का उल्टे भी इतना। इस प्रकार, विश्वास के चरतन्त्र से प्रमाद-विशेष में पक्षपात होना स्वाभाविक हो जाता है। अतः प्रमाद-विशेष में भ्रम होने के कारण ही कोई प्रत्यक्ष को ही मूलतत्त्व के अन्वेषण में समर्थ समझ सकत हैं कोई अनुमान को ही। कोई मूल कारण के अन्वेषण में भक्ति को ही सर्वप्रधान समझत हैं। इस प्रकार, तत्त्वानुसन्धान के साधनीय तीन प्रमाण सुख हैं—अप्रत्यक्ष अर्थात् प्रत्यक्ष अनुमान और शब्द। इनके मेरु से दार्शनिक भी तीन प्रकार के हो जाते हैं—कोई धार्मिक ( जो प्रत्यक्ष प्रमाण को ही मानता है ) कोई आनुमानिक और कोई शीत।

दर्शन के मेरु होने में एक और भी कारण है कि जिस प्रकार अविद्यावादा में भी कोई बुरतत्व बल को भी देख सकता है और कोई समीपस्थ बल को ही देखता है बुरतत्व को नहीं। कोई समीपस्थ को भी नहीं देखता और अत्यन्त समीप हो जाने पर देखता है। इसी प्रकार, तर्क से भी कोई तत्त्व का कोई अत्यन्त और कोई अत्यन्तम का भी ज्ञान कर सकता है। इसी प्रकार, किसी की बुद्धि भुक्ति के वाच्य अर्थ को ही समझकर उल्टा हो जाती है किसी की बुद्धि स्वतन्त्र अर्थ भी समझने के लिए चेष्टा करती है और समझ-भी जाती है और किसी की बुद्धि निगूढ से भी निगूढ अर्थ के समझने में अक्षिति प्रसिद्ध हो जाती है और निगूढ अर्थ को समझ भी सकती है। इस प्रकार, बुद्धि के मेरु से भुक्ति के तात्पर्य को समझने में भी अक्षिमेव होना सम्भव है। इस स्थिति में, तत्त्व के अनुसन्धान के साधनीय प्रमाण के एक माननेवाला में भी बुद्धि-वैविध्य

होने के कारण उस प्रमाण से साम्य तत्त्व के अन्वेषण में वैयम्ब, अर्थात् भेद हो जाना पुनिवार हो जाता है। इसलिये, प्रमाण भेद होने के कारण भिन्न-भिन्न जो दर्शन हैं, उनमें पुनः प्रविष्ट होकर अन्वेषण करने से पूर्णतः तत्त्व से विभिन्न तत्त्व भी मायित होने लगते हैं। इसलिये, अन्विष्यमाय तत्त्व के भेद होने से दर्शन का भेद होना पुनिवार है।

इसलिये, भौत और तात्त्विक, जो दर्शनकार हैं, उनमें विभिन्न विचारकों की विभिन्न विचार-सरणी के अनुसार पुनः पुनः विचार करने पर एक प्रमाण माननेवालों में भी अनेक प्रकार के विभिन्न दर्शन हो गये हैं। इस प्रकार, विचार-सरणी के भेद से दर्शनों के अनेक होने पर भी सब दर्शनकारों का एक जो उद्देश्य—आत्यन्तिक दुःख निवृत्ति और आत्यन्तिक सुख प्राप्ति—है, वह अक्षुण्ण ही रहता है। सब दर्शनकारों के समन्वयात्मक विचार से यह स्पष्ट प्रतीत हो जाता है कि केवल उद्देश्य में ही सबका ऐक्यत्व नहीं है, प्रत्युत उद्देश्य प्राप्ति का साधन जो मूलतत्त्व का ज्ञान है उसके विषय में भी सब दर्शनकारों का अभिप्राय एक ही प्रतीत होता है।

इस प्रकार के भेद के नियन्त्रण में अगस्त्यन्ता परमात्मा की अलौकिक और अनिर्बन्धनीय दृष्टि ही प्रतीत होती है। क्योंकि अगत् में सब अस्तुत्वा की एक ही प्रकार की प्रकृति हो तब तो जिस मार्ग में अस्तुओं की प्रकृति होती, उस मार्ग की पराकाष्ठा, 'बाहे नह अम्हा हो या तुरा', सब लोग कुछ काल में प्राप्त कर सकते हैं। इस प्रकार, अगत् का सब व्यवहार सुप्त हो जाने से सब शुष्क-सा हो जायगा। इस स्थिति में, अगत् का तत्त्व ही नष्ट हो जायगा क्योंकि मार्ग-भेद ही अगत् की स्थिरता का सम्पादन करता है। मार्ग-भेद होने का कारण यह है कि अगत् में अनेक प्रकार के अस्तु होने हैं, और एकजातीय और एकवैधीय होने पर भी 'भिन्नवर्षिहि सोका' विद्वान्त के अनुसार प्रत्येक अस्तु की प्रकृति विभिन्न प्रकार की होती रहती है। इसलिये, भिन्न-भिन्न बन्धि और प्रकृति के अनुसार मार्ग भेद होना स्वाभाविक हो जाता है।

परमात्मा ने अपनी अविनश्य शक्ति के द्वारा सबसे पहले त्रिगुणात्मक प्रकृति की रचना की है। तब तब और तब—इन तीन गुणों की साम्बाधरथा का ही नाम प्रकृति है। और, ये तीनों गुण प्रत्येकशा अनन्त प्रकार के होते हैं। उन अनन्त सत्त्वों में किसी सत्त्व अंश का किसी रजोगुण के अंश के साथ और किसी सत्त्वों का किसी तमोगुण के अंश के साथ संयोग होता है। इस प्रकार, नमश पञ्चमूर्तियों को उत्पन्न कर सकत अतन अपेक्षित पदार्थों का प्रकाशित किया है। उनमें करोड़ों से अधिक व्यक्तिओं में भी हो के साथ सर्वोत्तम में समता नहीं होती। एक बात और है कि महाद-रूप से निरन्तर विद्यमान जो अगत् की अवस्थिति है और उसके साधनीयता का मार्ग-भेद है, उनमें केवल अस्तुओं का नाना प्रकार का होना ही एक कारण नहीं है। किन्तु, एकजातीय होने पर भी प्रकृति का भेद होना भी एक कारण होता है। और प्रकृति भी जिस प्रकार बन्ध-भेद भाति-भेद आत्म-भेद से अनेक प्रकार की होती है उसी प्रकार वह ज्ञान के भेद से भी अनेक प्रकार की होती है।

यद्यपि ज्ञान क मेह न होने पर भी विभिन्न जगत् के व्यवहार का प्रमाण नहीं होता है; क्योंकि विभिन्न प्रवृत्ति क कारणीभूत वश-मेह जाति मेह आत्म-मेह आदि अनेक कारण विद्यमान रहते हैं फिर भी जगत् का व्यवहार अनेक प्रकार का और अनियत होने के कारण उसमें विभिन्न प्रकार क कारणों की अपेक्षा रहती है। इसलिए, उन कारणों में ज्ञान का मेह होना भी एक कारण परमात्मा की अभिप्रेत है, वह मानना होगा।

### तत्त्वान्वेष्य का उपयोग

तत्त्व ज्ञान के मेह से भी प्रवृत्ति में मेह देखा जाता है। जिस तत्त्वज्ञानी को कैसा तरह मासित हुआ उसने उसी प्रकार का दर्शन बनाया, वह प्रतीत होता है। तात्पर्य यह है कि जगत्त्वेषिय क मूल कारण के अनुसन्धान में प्रवृत्त अर्थात् लप हुए मूर्खों ने ज्ञान के अनुसार बितने और जिस प्रकार क तत्त्व मासित हुए, उसने ही और उसी प्रकार के तत्त्वों का निदर्शन उन दृष्टानों में किया गया है। अर्थात्, जिसको बितना और जिस प्रकार का तत्त्व अपनी बुद्धि के अनुसार मासित हुआ उसने उसी के अनुसार अपना दर्शन बनाया। इसलिए, तत्त्वमेह भी दर्शन-मेह का साधक होता है। इससे यह प्रतीत होता है कि प्रमाद का मेह बुद्धि का मेह और विचार-तरङ्गी का मेह दर्शन-मेह के मुख्य कारण होते हैं। अब यहाँ उल्लेख होता है कि दर्शनकारों की प्रवृत्ति तत्त्वान्वेष्य के लिए क्यों होती है।

इसका उत्तर नहीं हो सकता है कि मनुष्य, अपनी उद्गति के लिए मन बचन और शरीर से बचावलि प्रयत्न करता रहता है वह स्वाभाविक और प्रसिद्ध भी है। उद्गति भी कम अधिक अच्छी, बुरी आदि मेह से अनेक प्रकार की है। और, उन उद्गतिओं की जो पराकाष्ठा है उसी को प्रत्येक दर्शनकार ने 'मोक्ष' माना है। मोक्ष का साधन सर्वतन्त्र से सिद्ध और साफ प्रसिद्ध तत्त्वज्ञान ही है। 'तत्त्वज्ञानमोक्ष' सर्वविज्ञान है। इसलिए, तत्त्वान्वेष्य के लिए ज्ञानियों की प्रवृत्ति स्वाभाविक हो जाती है।

### तत्त्वज्ञान से मोक्ष-साधन

अब तत्त्वज्ञान से मोक्ष का साधन किस प्रकार होता है, यह विचारणीय विषय है। इस विषय में यह भी जान लेना चाहिए कि मोक्ष बन्ध का प्रतिद्वन्द्वी है। बन्धन के साथ अचेतन का जो सम्बन्ध है वही बन्ध है। यद्यपि अचेतन वस्तुएँ मूल भौतिक-शरीर आदि क मेह से अनन्त प्रकार की हैं तथापि जीवात्मा के साथ जो शरीर का सम्बन्ध है वही मुख्य बन्ध माना गया है। शरीर के अतिरिक्त और वस्तुओं के साथ जो जीवात्मा का सम्बन्ध है वह शरीर क द्वारा ही है स्वतन्त्र नहीं। इसलिए, जिस प्रकार हाथी के दिक् जाने पर अनुष्ठ के मूल्य के लिए विचार नहीं होता उसी प्रकार जीवात्मा का शरीर के साथ सम्बन्ध छूट जाने पर, शरीर के द्वारा इतर वस्तु के साथ जो सम्बन्ध है वह योही गड़ हो जाता है उसके लिए कुछ बल की कुछ अपेक्षा नहीं होती। इसलिए, चेतन जीवात्मा क बाध अपचन शरीर का जो

सम्बन्ध है, वही बन्ध है यह सिद्ध होता है। इसलिए, मोक्ष के अभिलाषी पुरुषों का कर्तव्य हो जाता है कि वह जीवात्मा का शरीर के साथ सम्बन्धरूपी जो बन्ध है, उसके नाश के लिए यत्न करता रहे। क्योंकि जबतक बन्ध का नाश नहीं होता, तबतक मोक्ष होना असम्भव है। और, बन्ध का नाश तबतक नहीं हो सकता जबतक वह मयार्थ ज्ञान नहीं हो कि बन्ध कब हुआ, किससे बन्ध किया और बन्ध का स्वरूप क्या है। क्योंकि, प्रतिबन्धी के मयार्थ ज्ञान होने के बाद ही उसका नाश करना सुलभ होता है। इस स्थिति में सम्बन्ध कब हुआ यह तो विचार करने की बात नहीं है, क्योंकि अगत्या सम्बन्ध को सभी दर्शनकारों ने अनादि स्वीकृत किया है। अनादि होने के कारण ही सम्बन्ध के संगाद्विजा के विषय में भी विचार नहीं किया जा सकता।

केवल विचारना यही है कि अनादि अविच्छिन्न प्रवाह-रूप से आमतक वर्तमान जो यह बन्ध है इसका रक्षक कौन है इसमें भी यही रक्षक है, इस प्रकार विशेष ज्ञान न होने पर भी रक्षक कोई अवश्य है—यह बात प्रायः सब दर्शनकारों ने स्वीकार की है। इसीका ईश्वर आदि अनेक शक्तों से व्यवहार शास्त्रकारों ने किया है। जब बन्ध का स्वरूप कैसा है, यह विचार आरम्भ होता है तब तो ज्वन और अज्वन दोनों के मूलतत्त्व का ज्ञान करना आवश्यक हो जाता है। क्योंकि दोनों सम्बन्धियों के ब्याप्त मयार्थ ज्ञान हुए बिना यह परार्थ ऐसा है, इस प्रकार का निम्न करना असम्भव हो जाता है। इस स्थिति में सम्बन्ध जिस कारण से परिच्छिन्न हो, उसका मयार्थ ज्ञान होने के बाद ही उस सम्बन्ध के दूर करने का उपाय जान सकते हैं। इसके लिए दूसरा कोई उपाय नहीं है। इससे यह सिद्ध होता है कि मोक्ष प्राप्ति का उपाय होने के कारण मूलतत्त्व का अनुवृत्तान करना परमावश्यक हो जाता है।

इस प्रकार, मूलतत्त्वों का अनुवृत्त करने के बाद मुमुक्षुजनों के परम उपकारी दर्शनकारों ने चार स्पष्ट दिशाएँ हैं—(१) मोक्ष (२) उसकी प्राप्ति का उपाय (३) बन्ध और (४) उसका निमित्त। इनमें मोक्ष का स्वरूप पहले दिखाना आवश्यक है। कारण यह है कि ज्ञान के बिना इच्छा नहीं हो सकती। सामान्य ज्ञान से उत्पन्न होनेवाली इच्छा भी उस प्रकार बलवती नहीं होती, जिस प्रकार विशेष ज्ञान से उत्पन्न इच्छा बलवती होती है। विशेष ज्ञान से उत्पन्न होनेवाली यही इच्छा है जो ध्वज-मर भी बिना प्रपन्न के नहीं रहने देती। मोक्ष-प्राप्ति के लिए उसका उपाय भी अवश्य आवश्यक है, इसलिए उसका भी प्रदर्शन आवश्यक है। इस प्रकार मोक्ष का प्रतिबन्धी जो बन्ध है, उसका भी मयार्थ ज्ञान करना आवश्यक है। क्योंकि बन्ध के नाश के लिए उसका स्वरूप ज्ञान उपयोगी होता है। इसी प्रकार, बन्ध के नाश के लिए बन्ध के निमित्त का भी ज्ञान होना आवश्यक है। क्योंकि कारण के नाश से ही कार्य का नाश सुलभ होता है—'कारणनाशात् कार्यनाशः'।

अब एक आशङ्का और होती है कि जब एक महर्षि तत्त्वों का बखन कर ही पुनः तब पुनः दुर्घट की प्रवृत्ति तत्त्वान्वेषण में क्यों हुई। और, उससे उपकार हो

क्या होता है। प्रत्युत विभिन्न तत्त्वों का वर्णन करन से बड़े बड़े विद्वानों के चित्त में भी भ्रम हो जाना स्वाभाविक है।

इसका उत्तर यही होता है कि मुखे मुखे मतिर्मिथ्या के अनुसार प्रत्येक धर्म में बुद्धि-भेद होने के कारण वृत्ते के ऊपर सहसा किसी का विश्वास नहीं होता बल्कि मानव प्रकृति के अनुसार उससे भी अधिक सूक्ष्म तत्त्वों को प्रकाशित करना चाहता है। इसलिए बुद्धि-भेद होने के कारण विभिन्न तत्त्वों के अनुसम्भान के लिए महामात्रों की भी प्रवृत्ति अनिवार्य है। दार्शनिकों में भी मति-भेद का मूल कारण किसी प्रमाणविरोध में ठनका पड़ना ही है यह पहले भी लिखा जा चुका है। वास्तव में यह है कि महर्षियों ने प्रमाण-विरोध के द्वारा ही तत्त्वों का अन्वेषण किया है।

प्रत्यक्ष अनुमान और शब्द के ही तीन मुख्य प्रमाण माने जाते हैं। आध्यात्मिक धार्मिक और भौत—ये तीन प्रकार के तत्त्वदर्शी दार्शनिक हुए हैं। एक प्रत्यक्ष को ही प्रमाण माननेवासे आध्यात्मिक कहे जाते हैं। क्योंकि आध्यात्म प्रत्यक्ष का ही नामान्तर है। यद्यपि प्रत्यक्ष को सभी ने प्रमाण माना है तथापि वे लोग आध्यात्मिक नहीं कहे जाते कारण यही है कि मूलतत्त्व के अन्वेषण में धार्मिक के अतिरिक्त और किसी ने भी प्रत्यक्ष को प्रमाण नहीं माना है। विष्णु, अनुमान या शब्द प्रमाण से ही मूलतत्त्वों का अनुसम्भान किया है। इसीलिए, धार्मिकों या भौतों को आध्यात्मिक नहीं कहा जाता। केवल धार्मिक ही, जो केवल प्रत्यक्ष प्रमाण से ही मूलतत्त्व का अन्वेषण करने की चेष्टा करते हैं आध्यात्मिक कहे जाते हैं। जो तर्कों की सहायता से मूल तत्त्व का अन्वेषण करते हैं, वे धार्मिक कहे जाते हैं। धार्मिक भी दो प्रकार के होते हैं—एक आस्तिक दूसरा नास्तिक। इनमें नास्तिक लोग भुक्ति का प्रमाण नहीं मानते। नास्तिकों में भी दो भेद हैं—एक ऐकान्तिक दूसरा अनेकान्तिक। एकान्त निश्चय को कहते हैं। तत्त्व का निश्चय करनेवाला ऐकान्तिक है। बुद्ध मुनि ने यह ऐसा ही है इस प्रकार निश्चय कर आर्नस्तत्त्व-नामक चार तत्त्वों का उपदेश किया है। इसी कारण बौद्ध लोग 'ऐकान्तिक' कहे जाते हैं। 'सर्वे सुखं सुखं कश्चिदं कश्चिदं बुद्धं मुक्तं स्वच्छस्यं स्वच्छस्यम्'—ये ही चार प्रकार के 'आर्नस्तत्त्व' तत्त्व हैं। यहाँ आश्वर के लिए द्विवक्ति की गई है। जैन लोग 'अनेकान्तिक' कहे जाते हैं। वे लोग अनुमान के द्वारा वस्तु-तत्त्व का अन्वेषण करने हुए भी वस्तु तत्त्व की सकारिता का निश्चय नहीं कर सके कि 'यह तत्त्व ऐसा ही है।' बल्कि कोई कहे कि 'सर्वे सुखम्' तो इनका कहना है कि 'स्वात्' अर्थात् हो सकता है। यदि कोई कहता है कि 'सर्वे सुखम्' तोभी इनका यही उत्तर होता है कि 'स्वात्' हो सकता है। यहाँ 'स्वात्' शब्द अनेकान्त अर्थात् अनिश्चय का शब्दक निवाच है। इसी 'स्वात्' कहने के कारण जैन लोग 'स्वाहादी' कहे जाते हैं।

भुक्ति प्रमाण के अतिरिक्त ही धार्मिक हैं वे आस्तिक कहे जाते हैं। केवल इनका भुक्ति की अपेक्षा अनुमान में विशेष आश्वर रहता है। इसका कारण पहले ही बता चुके हैं। आस्तिक शब्द की परिभाषा यही मानी जाती है कि 'अस्तित्व इति स्थिरा मतिर्भवेत् त आस्तिकः' अर्थात्, है इस प्रकार की स्थिर चारणा मिलकी ही, यही

आस्तिक है। एक बात और ज्ञातव्य है कि जो आस्तिक तार्किक हैं, उनकी भ्रमा मुक्ति के विषय में मन्द ही रहती है। इनकी अपेक्षा भी मादेष्यो की भ्रमा मुक्ति के विषय में अत्यन्त मन्द होती है। ये लोग नास्तिकों की तरह ऐसा नहीं कहते कि भुक्ति अप्रमाण है परन्तु उपासीन के बैठा अपने विरक्त भुक्ति का अर्थ गौर मानकर भी अपने अनुकूल लगाने की चेष्टा नहीं करते। दूसरे शब्दों में, अपने मत के विरक्त भुक्ति का समन्वय करने की चेष्टा भी नहीं करते। इनकी अपेक्षा नैयायिकों और वैशेषिकों की भ्रमा मुक्ति के विषय में अधिक देखी जाती है। क्योंकि, जो भुक्ति इनके मत के विरक्त प्रतीत होती है उसको गौर्याय मानकर अपने सिद्धान्त के अनुसार भुक्ति के अर्थ करने में इनकी प्रवृत्ति देखी जाती है। भुक्ति में मन्द भ्रमावाले तार्किक सांख्य और पातञ्जल हैं। ये लोग अनुमान से सिद्ध प्रकृति की भुक्ति के अनुकूल विवेक करने के लिए 'अत्रामेकाम्' इत्यादि भुक्ति को अपने पक्ष के अनुसार योजित करते हैं। नैयायिक आदि की अपेक्षा भुक्ति में इनकी अधिक भ्रमा है।

ज्ञानकारण और कर्मकारण के मेल से भुक्ति के द्वैविध्य के कारण भी दो प्रकार के होते हैं। कर्मकारण की अधिकता और ज्ञानकारण की अल्पता के कारण भुक्ति का मुख्य प्रतिपाद्य विषय कम ही है, ऐसा प्रतीत होता है। ज्ञानकारण कर्मकारण के अङ्ग होने के कारण कर्म का उपयोगी मात्र होता है। कर्मकारण अङ्ग और ज्ञानकारण अङ्गी इस प्रकार की जो विपरीत कल्पना करत हैं, वह शुद्ध नहीं है। कारण यह है कि अङ्गी की अपेक्षा अङ्ग की अधिकता दोषावह होती है। इसलिए, यह सिद्ध होता है कि कर्मकारण अधिक होने से अङ्गी और ज्ञानकारण अल्प होने से अङ्ग है। इस प्रकार ज्ञान की अपेक्षा कर्म को ही प्रधान माननेवाले जीव सीमांतक बने जाते हैं। इनसे भिन्न जो वेदान्तों भोत हैं वे ज्ञान की अपेक्षा कर्मकारण की प्रधानता को उचित नहीं समझते। क्योंकि मनुष्यों की बुद्धि को सम्मार्ग में प्रवृत्त करना ही भुक्तियों का प्रधान ध्येय रहता है। कर्म में तो मनुष्य-मात्र की प्रवृत्ति नैसर्गिक ही है। ज्ञान में बुद्धि को हठात् प्रवृत्त करना कठिन ही नहीं किन्तु असम्भव-सा है। इसलिए जब कर्म और उपासना के द्वारा विषय की शुद्धि हो जाती है तभी मनुष्य ज्ञान-मार्ग का अधिकारी होता है अन्यथा नहीं। इसलिए कर्मरूपी अङ्ग का ज्ञान की अपेक्षा अधिक विस्तार होने पर भी कुछ दोष नहीं होता। क्योंकि फलमुख गौरव दोषावह नहीं होता है—'फलमुखगीरवस्तादोपलभम्' यह सर्वसिद्धान्त है।

वेदान्तिकों में भी जो मत प्रचलित हैं—द्वैतवाद और अद्वैतवाद। माध्वाचार्य और रामानुजाचार्य द्वैतवादी हैं। रामानुजाचार्य यद्यपि त्रिविधविशिष्ट परमात्मा को शरीर शरीरी मात्र से अद्वैत मानते हैं तथापि जीव और परमात्मा में तथा आत्मा और अनात्मा में मेल मानने के कारण द्वैतवादी माने जाते हैं। माध्वाचार्य तो स्पष्ट द्वैतवादी हैं। शङ्कराचार्य अद्वैतवादी हैं वे विचर्यवाद के आधार पर अद्वैतवाद का व्यवस्थापन करते हैं। इसी प्रकार, पुष्तिमार्ग के प्रवर्तक बल्लभाचार्य शुद्धाद्वैत माने जाते हैं। माधूम होता है विशिष्ट द्वैत के प्रतिद्वन्द्वी मात्र से 'शुद्धाद्वैत' शब्द का प्रयोग किया गया है। पश्चिमीय लोग तो विचर्यवाद मानते ही हैं। इससे हमें स्पष्ट अद्वैतवादी

होने में सम्भेद नहीं है। निम्नार्थाचार्य द्वैत और अद्वैत दोनों स्वीकार करते हैं, इसलिये 'द्वैताद्वैतवादी' कहे जाते हैं। इस प्रकार, दार्शनिकों में सारसम्भ विचारों के मातृवर्ष में कितने दार्शनिक हुए, और उनका क्या सिद्धान्त है इत्यादि बातों के ज्ञान के लिये संक्षेप में उनके परिचय दिये जाते हैं।

## मारुतोप दर्शनकार

मारुतोप में दो प्रकार के दर्शनकार हुए हैं—एक नास्तिक दूसरा आस्तिक। नास्तिकों में भी दो भेद हैं—एक आत्मवैयर्थिक दूसरा तार्किक। आत्मवैयर्थिक को वेदों में प्रत्यक्ष की ही प्रमाण मानते हैं। तार्किक नास्तिकों में भी दो भेद हैं—एक दृष्टिकवादी दूसरा स्वाहादी। दृष्टिकवादी जीव है और स्वाहादी जैन। आस्तिक भी दो प्रकार के हुए हैं—एक निर्गुण आत्मवादी दूसरा सगुण आत्मवादी। सगुणात्मवादी भी दो प्रकार के हुए हैं—एक तार्किक दूसरा भोक्त। तार्किक भी दो प्रकार के हैं—एक प्रत्यक्ष तार्किक; दूसरा स्वयं तार्किक।

प्रत्यक्ष तार्किक भी दो प्रकार के हैं—एक प्रत्यक्ष द्वैतवादी, दूसरा स्वयं द्वैतवादी। रामानुज-सम्प्रदाय के लोग प्रत्यक्ष द्वैतवादी हैं। निश्चित अद्वैतवादी जीव और ईश्वर में भेद मानते हैं। माध्व लोग स्वयं द्वैतवादी हैं। वे किसी प्रकार भी अद्वैत नहीं मानते। स्वयं तार्किक भी दो प्रकार के हैं—एक भोग-साधन अद्वैतवादी, दूसरा उत्पत्ति-साधन अद्वैतवादी। भोग साधन अद्वैतवादी भी दो प्रकार के हैं—एक विवेक मुक्तिवादी, दूसरा जीवमुक्तिवादी। विवेक मुक्तिवादी भी दो प्रकार के होते हैं—आत्मभेदवादी और आत्मैक्यवादी। आत्मभेदवादी भी दो प्रकार के हैं—कर्म निरपेक्ष ईश्वरवादी और कर्म सापेक्ष ईश्वरवादी। कर्म निरपेक्ष ईश्वरवादी नहुषीय पाण्डित्य हैं और कर्म सापेक्ष ईश्वरवादी टीक हैं। प्रत्यक्षिवादी आत्मैक्यवादी हैं। रघुशर जीवमुक्तिवादी हैं। उत्पत्ति साधन अद्वैतवादी भी दो प्रकार के हैं—एक शब्द को प्रमाण माननेवाले दूसरे सम्प्रमाण को नहीं माननेवाले। शब्द प्रमाण को नहीं माननेवाले वैशेषिक और सम्प्रमाण को माननेवाले नैयायिक हैं।

भोक्त भी दो प्रकार के होते हैं—एक वास्तवार्थवादी, दूसरे परार्थवादी। वास्तवार्थवादी मीमांसक और परार्थवादी वैश्वरथ हैं। निर्गुणात्मवादी भी दो प्रकार के हैं—एक तार्किक दूसरा भोक्त। तार्किक भी दो प्रकार के हैं—निर्देश और सेवक। साधन निरीश्वरवादी और पातञ्जल सम्प्रदायी हैं। साहज्य अद्वैतवादी हैं। इस प्रकार, सगुण दर्शनकारों का जिनमें सोलह दर्शनकारों के भय का विवेचन 'सर्वदर्शन' में साधन साधनार्थाचार्य ने भलीभाँति किया गया है। सगुण संक्षेप में किया गया। इसके बाद कौन दर्शन किसे दर्शन की अपेक्षा सम्प्रतिष्ठित है यह विचारना जायगा।

## दर्शन-सारसम्भ विचार

इस विषय में पहलू यह बात जान लेनी चाहिए कि विद्या-रूप में किसे दर्शन में मुख्य-पद-स्थान प्राप्त हुआ कि जितनी ही अधिक सप्रमाणिक बुद्धि व अनुसन्धान किया गया है वही दर्शन उत्कृष्ट अर्थात् सम्प्रतिष्ठित माना जाता है। पूर्व में नास्तिक

और आस्तिक-मेव से दो प्रकार के दर्शन बता चुके हैं। नास्तिकों की अपेक्षा आस्तिक-दर्शन को सब लोग सम्मर्हित मानते हैं। इसका कारण आगे बताया जायगा। पहले नास्तिकों का तत्त्वतः बताया जाता है।

नास्तिकों में सबसे स्पष्ट विचारवाले आध्यात्मिक अर्थात् चार्वाक माने जाते हैं। कारण यह है कि समस्त सांसारिक व्यवहार का निर्वाह को अनुमान है उसको भी वे लोग प्रमाण नहीं मानते। प्रत्यक्ष अनुभूतमान जो पृथिवी ब्रह्म तेज और वायु—ये चार तत्व हैं इन्हींको वे लोग मूलतत्त्व मानते हैं। बाह्य-सूर्य-मरीचि में प्रत्यक्ष दृश्यमान जो रज के कण हैं, वही इनके मत में परमाणु माने जाते हैं। वह अणुत्व की परीक्षा है। इनके मत में प्रत्यक्ष विषय से भिन्न कोई तत्त्व ही नहीं है। इसलिए, सब दृश्यों की अपेक्षा चार्वाक-दर्शन निम्न कोटि का माना जाता है। यहाँ तक कि ब्रह्मचर्यकार व्यासदेव ने शरद्वनीय मानकर भी इनके मत का उल्लेख नहीं किया। इसीलिए, सब दृशनकार इनको हेय दृष्टि से देखते हैं। चार्वाकों की अपेक्षा बौद्ध दर्शन सम्मर्हित माना जाता है। क्योंकि वे लोग भूतों को मूलतत्त्व न मानकर चार भूतों के परमाणु को ही मूलतत्त्व मानते हैं।

एक बात और है कि बौद्ध लोग बाह्य सूत्र की मरीचि में रहनेवाले रज के कणों को ही परमाणु नहीं मानते, वैसा कि चार्वाकों ने माना है किन्तु उन रजकणों के सूक्ष्म अवयवों को ही वे लोग परमाणु मानते हैं। क्योंकि मरीचिरूप जो रज के कण हैं, वे प्रत्यक्ष दृश्यमान होने से संघात रूप होते हैं और संघात सावयव ही होता है और जो सावयव होता है वह परमाणु नहीं हो सकता इसलिए उनके निरवयव को अवयव हैं, वे ही परमाणु शब्द के वाक्य हो सकते हैं। सूर्यमरीचिरूप रज के कणों को अपनी सूक्ष्मेच्छिका से अनुमान द्वारा सावयव अनुसम्मान करने के कारण ही वे लोग चार्वाकों की अपेक्षा सम्मर्हित माने जाते हैं। वे लोग आकाश का तत्त्वान्तर नहीं मानते। इनका कहना है कि पृथिवी आदि का अभाव-रूप ही आकाश है, भाव-रूप तत्त्वान्तर नहीं है। सोरों में भी चार मेव हैं—माध्यमिक, योगाचार, लौकिक और वैमर्षिक—इनमें उचोत्तर भेद माना जाता है। क्योंकि सर्वसाधारण के अनुभवानुसार जो आत्मन्तर और बाह्य पदार्थ हैं माध्यमिक लोग शून्य मानकर उनका अपक्षान करते हैं। 'सर्वे शून्यं शून्यम्' इनका परम सिद्धान्त है। इनकी अपेक्षा योगाचार का मत भेद माना गया है। क्योंकि बाह्य पद-पटादि पदार्थों का अपक्षान करने पर भी उनका आत्मन्तर अर्थ का वे लोग मानते हैं। इनका यह सिद्धान्त है कि आत्मन्तर जो शान है, वही बाह्य पद-पटादि के आकार में माहित होता है। इनकी अपेक्षा भी लौकिकों का दर्शन भेद माना जाता है, क्योंकि वे लोग बाह्य पटादि अर्थ को भी वस्तुतः स्वीकार करते हैं। किन्तु इनका भी कहना है कि बाह्य वस्तु का प्रत्यक्ष नहीं होता किन्तु अनुमान से सिद्ध हान के कारण बाह्य वस्तु अनुमेव ही होती है। इसलिए, वैमर्षिकों का मत इनकी अपेक्षा सम्मर्हित माना जाता है। क्योंकि वैमर्षिक लोग बाह्य अर्थ वा भी प्रत्यक्ष मानते हैं। बाह्य पद, पद आदि अब प्रत्यक्ष हैं—यह आवातवृत्त सकल जनों का



प्रसिद्ध अनुमत्त है। इसलिये बाह्य अर्थ का अमूल्य मानना अथवा अतत्त्व मानना या अनुमेय मानना अथवा आन्तरिक अर्थ मानना, वह सब प्रतीति के विरुद्ध होने के कारण परमार्थतः उपेक्ष्य है। क्योंकि, कल्पना प्रतीति का अनुसरण करती है प्रतीति कल्पना का अनुसरण नहीं करती।

इन चार प्रकार के शब्दों की अपेक्षा शब्दों का मूल अर्थ माना जाता है। जब लोग अपनी सम्बोधिका से आकाश का भी तत्त्वान्तर मानते हैं। शब्दों की तरह वे आकाश को अमाश-स्वरूप नहीं मानते। शब्दों की अपेक्षा शब्दों में एक विशेषता और भी है कि इन लोगों ने मूलभूत परमाणु एक स्वरूप ही है। इस प्रकार तत्त्व-वस्तु से अनुसन्धान कर निश्चय किया है। शब्दों की तरह पृथिवी आदि के भेद से वे चार प्रकार के मुख्यतः नहीं मानते। पृथिवी आदि भेद तो पृथिवी से पट आदि की तरह बाद में होता है। इनके मूल में किसी वस्तु के सम्बन्ध में यह ऐश्वर्य ही है। इस प्रकार का निश्चय नहीं कर सकते। इनके मूल में सब कुछ अनेकान्त अर्थात्, अनिश्चित ही है। इसीलिए वे लोग अनैकान्तिक या स्याद्वादी कहे जाते हैं। इस प्रकार, सर्वाङ्ग से जैन परमार्थ का दृष्टान्तों का संक्षेप से वारतन्त्र विद्याकर आस्तिक दर्शनकारों का भी वास्तव्य सिद्धांत माना जाता है।

इसके पहले आस्तिक और 'नास्तिक' शब्दों का वाच्य अर्थ क्या है। इसके ऊपर भी विचार करना अत्यावश्यक प्रतीत होता है। 'अस्ति इति मतिर्वस्व स आस्तिकः' और 'नास्ति इति मतिर्वस्व स नास्तिकः'। इस व्युत्पत्ति से यही अर्थ प्रतीत होता है कि अस्ति — अर्थात् है। इस प्रकार जिसकी मति है वह आस्तिक और 'नास्ति' नहीं है। इस प्रकार की जिसकी मति है वह नास्तिक कहा जाता है। दूसरे शब्दों में यही नास्तिक और आस्तिक शब्दों का वाच्य अर्थ है। परन्तु ऐसा अर्थ करने पर भी उल्टा बना ही रहता है कि अस्ति का कर्ता कान है। अस्ति नास्ति विषय मतिः — इस सूत्र में जिससे आस्तिकः नास्तिकः, विद्विषः इन प्रयोगों की उत्पत्ति होती है। निर्दिष्ट मति को ही यदि कर्ता मान लें तो वह तो यह अर्थ होगा कि मति है जिसकी वह आस्तिक और मति नहीं है जिसकी, वह नास्तिक। इस स्थिति में और अधिक भी आस्तिक कहाने लगेंगे। जबकि पापाय आदि अनेकान्त ही नास्तिक होंगे जिसकी मति नहीं है। इसी शेष का कारण करने के लिए पण्डित ने महामात्र से कहा है—'इति शब्दोऽत्र ब्रह्मणः अर्थात् सूत्र में 'इति' शब्द भी है जिसका शेष हुआ है। इस 'इति' शब्द के स्मरण से यह अर्थ होता है कि अस्ति है इति इस प्रकार की मति बुद्धि से जिसकी वह आस्तिक है और इसके विपरीत नास्तिक। इसमें पर भी उल्टे रह जाता है कि अस्ति का कर्ता कान है। यदि लौकिक दृष्टमान पट पट आदि पदार्थों को ही 'अस्ति' का कर्ता मान लें तो सब लोग ही आस्तिक हो जायेंगे नास्तिक कोई नहीं होगा; क्योंकि लौकिक पदार्थों का अस्तित्व सभी काई मानते हैं। इसलिये, अस्ति का कर्ता लौकिक पदार्थ कभी नहीं हो सकता ब्रह्म परलोक या वारतादिक पदार्थ ही अस्ति का कर्ता हो सकता है। इसी अभिप्राय से

उपर्युक्त सूत्र के माध्य की व्याख्या में कैमर ने स्पष्ट किया है—‘परलोककृत्य का सत्ताऽऽसेवा’—अर्थात् इस अस्तित्व का कर्ता परलोक ही हो सकता है दूसरा नहीं।

इससे यही सिद्ध होता है कि परलोक है इस प्रकार की मति हो जिसकी, वह है आस्तिक और परलोक नहीं है, इस प्रकार जिसकी मति हो वह है नास्तिक। इस प्रकार अर्थ करने से परलोक नहीं माननेवाले चार्वाक आदि यह दर्शनकार नास्तिक कहे जाते हैं और इनके अतिरिक्त सब दर्शनकार परलोक की सत्ता मानते हैं जो आस्तिक कहे जाते हैं। तात्पर्य यह है कि भूत और भौतिक जितने प्रतीयमान पदार्थ हैं, उनके अस्तित्व में तो किसी का भी विवाद नहीं है। इसलिये, उसको यदि अस्तित्व का कर्ता मानते हैं तब तो ‘नास्तिक’ शब्द का कोई भी विषय नहीं रह जायगा। क्योंकि भौतिक पदार्थों को नहीं माननेवाला कोई भी चार्वाक आदि में नहीं है। इसलिये दृश्यमान पदार्थों से भिन्न अदृश्यमान परलोक ही अस्तित्व का कर्ता सम्भावित है।

अथवा ‘अस्तित्व, नास्तित्व’ इत्यादि सूत्र में अस्तित्व का कर्ता भी अस्तित्व ही हो सकता है। अर्थात्, सूत्र में अस्तित्व पद की आवृत्ति से अस्तित्व; अर्थात् त्रिकावाक्याप्य सूत्र पदार्थ अस्तित्व अर्थात् है ऐसी मति हो जिसकी वह है आस्तिक। इससे विपरीत है नास्तिक।

त्रिकावाक्याप्य, अर्थात् जिसका तीनों काण्ड में बाध न हो ऐसे सूत्र पद के अर्थ में ‘अस्तित्व’ शब्द प्रसिद्ध है। ‘अस्तित्व’ शीरा गौ इस उदाहरण में अस्तित्व का विद्यमान ही अर्थ होता है। इसके अतिरिक्त ‘अस्तित्व विधोऽप्युक्ते’ इस पाणिनि-सूत्र में भी अत्युच्च मानार्थक अस्तित्व का प्रयोग किया गया है। भुक्ति-समृद्धि-लोक-व्यवहार में भी यही प्रतीति होता है कि परलोक ईश्वर के मायात्मक माननेवाले ही आस्तिक कहे जाते हैं और नहीं माननेवाले नास्तिक। अब पूर्व प्रतिपादित आस्तिकों में तारतम्य दिखाया जाता है।

## आस्तिक-दर्शन

आस्तिकों के दो भेद पहले ही बताये जा चुके हैं—एक भीत दूसरा तार्किक। जो मूलतत्त्व के अनुसन्धान में भुक्ति को ही प्रधान लक्ष्य मानते हैं वे भीत कहे जाते हैं। जो दार्शनिक तर्कों परकृत अनुमान को ही मूलतत्त्व के अन्वेषण में प्रधान लक्ष्य मानते हैं वे तार्किक कहे जाते हैं। तार्किकों की अपेक्षा भीत दर्शनकार अस्मरित माने जाते हैं और तार्किक निम्न कोटि के। इसका कारण यही है कि अतिदृष्ट मूलतत्त्व के विषय में, वह ऐसा ही है इस प्रकार का निश्चय केवल तर्क की सहायता से कोई नहीं कर सकता है। क्योंकि ‘तर्कोऽप्रतिष्ठाः तर्क की प्रतिष्ठा नहीं है। कारण यह है कि मनुष्य-भुक्ति के अनुसार ही तर्क दृष्टा करता है। भुक्ति में तारतम्य होने के कारण एक तर्क दूसरे तर्क से फट जाता है। भुक्ति में यह बात नहीं है। अपौरुषेय या ईश्वर प्रदीप्त भुक्ति में मनुष्योपलब्ध दोष की सम्भावना ही नहीं है। विशेषतः अदृष्ट पदार्थों के विषय में भुक्ति ही मार्ग-मदतिष्ठा होती है। तर्क सत्य मूलतत्त्व का ही अनुसन्धान होगा वह निश्चय नहीं किया जा सकता। एक बात और भी कह सकते हैं कि मनुष्य की भुक्ति की सीमा होती है और जिसकी सीमा नहीं है, उस

निस्सीम आत्मतत्त्व या ईश्वर-तत्त्व का ज्ञान कराने में अनुमान किसी प्रकार भी सफल नहीं हो सकता अतएव भुक्ति का प्रकाश नहीं मिलता।

आस्तिक दर्शनकारों में बसति कोई भी भुक्ति को अप्रमाण नहीं मानता पर तोमी कोई भुक्ति को मुख्य और तर्क को गौण मानता है और कोई तर्क को ही मुख्य और भुक्ति को गौण मानता है। जिसकी जिसमें विशेष भ्रम है वह उसी को प्रधान मानता है। इनको गौण। रामानुजाचार्य और माध्वाचार्य भुक्ति को पूर्ण प्रमाण मानते हैं परन्तु नहीं अनुमान को भी अधिक प्रथम देते हैं। रामानुजाचार्य का यह सिद्धांत प्रतीत होता है कि भुक्ति से तर्क को अर्थ है वह अनुमान से भी अवश्य सिद्ध होता है। इन्होंने वहीं पर भी भुक्ति की अवहेतना नहीं की है। तर्कदर्शन संग्रह का टीकाकार विहङ्गकारण अम्बडूर जी ने अपनी भूमिका में प्रच्छन्न तार्किक कहकर रामानुजाचार्य की अवहेतना की है वह उसी प्रकार है जिस प्रकार प्रच्छन्न शीघ्र कहकर शङ्कराचार्य की अवहेतना की गई है। वास्तव में रामानुजाचार्य उसी प्रकार मान्य और अस्मरित हैं, जिस प्रकार शङ्कराचार्य। इसलिए, इन दर्शनों की अपेक्षा जिस प्रकार शङ्कर दर्शन अस्मरित और मूर्खत्व माना जाता है उसी प्रकार रामानुज-दर्शन भी मूर्खत्व और अस्मरित है इसमें कोई संदेह नहीं। हो-एक विषयों में शङ्कर दर्शन और रामानुज-दर्शन में गहरा मतभेद पाया जाता है। इसी कारण दोनों के अनुयायियों ने परस्पर कीलक उद्घाटने का प्रयत्न किया है। वास्तव में यह उचित नहीं है। उचित तो यह था कि दोनों मिलकर परस्पर सामञ्जस्य स्थापित करें।

पद्म में आस्तिक दर्शनों में भुक्ति को अप्रमाण किसी ने भी नहीं माना है वह पद्म भी बताया जा चुका है। तोमी मूलतत्त्व का अन्वेषण में किसी ने भुक्ति का ही आधार पर अनुसन्धान किया है और किसी ने भुक्ति की वहायता में अनुमान के आधार। और, किसी ने भुक्ति की वहायता न लेकर भी जबकि अनुमान का द्वारा ही मूलतत्त्व का अनुसन्धान किया है। इस प्रकार माध्व दर्शनकारों ने अनुमान के बल पर ही मूलतत्त्व का अन्वेषण किया है। माध्वों में भी चार भेद पाये जाते हैं— तीन मनुष्यीय पाशुपत प्रत्यभिज्ञावादी और रतेश्वरवादी। इन लोगों में प्रायः बहुत ऐकमत्य है और भेद बहुत कम। रतेश्वरवादी जीवमुक्ति में बहुत अमिनित्रि हैं। प्रत्यभिज्ञावादी जीव और ईश्वर में भेद नहीं मानते। अर्थात्, दोनों को एक ही मानते हैं। मनुष्यीय पाशुपत अतएव की दृष्टि में ईश्वर को कर्मतापेक्ष नहीं मानते। क्योंकि कर्मतापेक्ष मानने पर ईश्वर की स्वतन्त्रता ही गड़ हो जाती है। परन्तु कर्मतापेक्ष न मानने में ईश्वर में कैवल्य नैपुण्य आदि दोष हो जाते हैं इसलिए कर्मतापेक्ष ईश्वर को मानना आवश्यक हो जाता है।

इन चार प्रकार के माध्वों में तत्त्वों के विषय में प्रायः ऐकमत्य रहता है। केवल इनमें मनुष्यीय पाशुपत ईश्वर को कर्मनिरपेक्ष मानते हैं। अर्थात्, दृष्टि में परमात्मा इतन्त्र है वह कर्म की अपेक्षा नहीं रखता यह इनकी मान्यता है। इनके अतिरिक्त और साम देखा नहीं मानते। प्रत्यभिज्ञावादी से विषय माध्वरायवादी और

और ईश्वर में भेद मानते हैं। इन लोगों में तारत्वम्प नहीं क बराबर है। इनके अतिरिक्त म्पाय वैशेषिक सांख्य और पातञ्जल हैं वे मयपि तार्किक हो हैं तथापि मादेषधों की अपेक्षा इनकी भुति में विशेष भक्षा रहती है। इसलिये, मादेषधों की अपेक्षा ये अम्पहित माने जात हैं।

वैशेषिक-दर्शन की अपेक्षा म्पाय-दर्शन का ही साग अम्पहित मानते हैं। क्योंकि, वैशेषिक साग शब्द को प्रमाण नहीं मानत। इनका कहना है कि भुति का प्रामाण्य तो अनुमान म ही निह किया जाता है। इसलिये अनुमान म ही भुति गतार्थ है। वचन अनुमान का सापनोभूत जा अप है उली को भुति उपस्थापित करती है। इसलिये, शब्द इनके मत में स्वतन्त्र प्रमाण नहीं माना जाता। नैवायिकों क दर्शन म शब्द को भी स्वतन्त्र प्रमाणास्तर माना गया है। वैशेषिकों की अपेक्षा भुति में अधिक भक्षा शनन क कारण ही म्पाय दर्शन का अम्पहित माना गया है। उक्त चार मादेषधों स म्पाय वैशेषिक, सांख्य और साग-दर्शन अम्पहित माना जाता है। इसका कारण ता बता ही चुक है। अब म्पाय-वैशेषिक की अपेक्षा सांख्य-साग का अम्पहित माना जाता है इसका कारण क्या है यह विचार करना है। नैवायिक और वैशेषिक ने अनुमान क वल स जगत् का मूल कारण परमात्मा को स्थिर किया है परन्तु परमात्मा का भी कोई कारण है यह बात इनके अनुमान में नहीं आई। सांख्य और पातञ्जल ने अनुमान म ही परमात्मा क भी कारण त्रिगुणात्मक प्रकृति को साग निकाला। यहाँ तक नैवायिकों और वैशेषिकों की पहुँच नहीं हो पाई थी। इसलिये, सांख्य-पातञ्जल की अपेक्षा इनका दर्शन निम्नकोटि का माना जाता है।

सांख्य और पातञ्जल परमात्मा का भी अनित्य मानते हैं और अनुमान क ही वल म उन्होंने त्रिगुणात्मक प्रकृति का जगत् का मूल कारण स्थिर किया है। इसके अतिरिक्त व साग सा मा का ज्ञान-रम्प मानते हैं। नैवायिक और वैशेषिक सात्मा को जड़ ही मानते हैं। यह वृक्ष भी बताया गया है। इसी वल कारण स सांख्य और पातञ्जल-दर्शन का नैवायिक और वैशेषिक-दर्शन की अपेक्षा थोड़ा माना जाता है। पार्थिवीय और भिन्नि-दर्शन त्रिगुण भौत-दर्शन है इसलिये उनकी अपेक्षा इनका अम्पहित माना जाता है। नैवायिकों की अपेक्षा तब व अनुसम्पान में भी व लोग आगे बढ़े हैं। क्योंकि साकाश म भी पर साकाश क कारदीभूत शब्द प्रम का इन लोगों में अनुसम्पान किया है।

श्रुतिही, अप् तब चार बाहु क का परमात्मा है उनमें जगत्: पूर्व-पूर्व के प्रति उत्पत्तपर परमात्मा की क कारण का पार्थिवीय और भिन्नियों में स्थाकार किया है। नैवायिक साग तर्क क वल क तब का अनुसम्पान कर हुए भी परमात्मा क कारण का अनुसम्पान नहीं कर लके प्रत्युत परमात्मा का निगम ही मानते हैं। इनमें भी भिन्नियों की अपेक्षा पार्थिवीय अम्पहित मान जाते हैं। कारण यह है कि भिन्नियों का उपस्थित स्थाकर ही है। क्योंकि स्थाकार क निह प्रकृति प्रय के विभाग का प्रवृत्तान कर भिन्नीय वचन बाधना का ही विचार करत हैं। और भी, स्थाकार की वस्थिता क स्थित में इन्होंने अम्प विचार तब अविध्यक दिया है—

पृथिवी पर उनसे पवित्र कहा है। अतः से भी पवित्र मन्त्र हैं और शृंग, मनु, राम इन त्रिवेदी मन्त्रों से भी पवित्र व्याकरण है। तथा—

‘आद्य पवित्रं परमं धृतिधामनी पवित्रं वरमात्र मन्त्राः ।

तेषाञ्च सामर्थ्यात्तुषां पवित्रं महत्तमो व्याकरणं निराहुः ॥’

वाङ्मयपरीय में मनु हरि ने भी व्याकरण को ब्रह्म प्राप्ति का साधन बताया है—‘उद्गमा करणमागम्य परं ब्रह्माधिगम्यते ।

साक्ष्यशास्त्र की भी अपेक्षा व्याकरण-दर्शन अत्यन्त ही है। इसका कारण यही है कि वाक्य साग अथवा प्रकृति को ही मूल-कारण मानते हैं और व्याकरण दर्शन शब्द ब्रह्म को जिसको स्फोट ब्रह्म भी कहते हैं। मूल-कारण मानता है। वह शब्द ब्रह्म चेतन और कूटस्थ निरव है। इसी का विचर्च आदिष्ट प्रपञ्च है। यह शब्द ब्रह्म प्रकृति से भी परे अनादि और अनन्त है। यही शब्द-ब्रह्म जिसको स्फोट कहते हैं शक्ति-प्रधान होने से वाङ्मय अर्थात् का और वाक्य (शब्द)-प्रधान होने से अर्थमय अर्थात् का विचर्चोपादान होता है। अतः हरि ने वाङ्मयपरीय में स्पष्ट लिखा है—

अनादिविचर्चं ब्रह्म तत्कृतत्वं वदन्तरम् ।

विचर्चोऽन्वयमात्रेण प्रकृत्या जगदो जता ॥

यहाँ शब्द को चेतन कहने से स्पष्ट प्रतीत होता है कि शब्द चेतन है। शङ्कराचार्य का विचर्चवाक्य भी इनका अग्रिम है। वास्तव में शाङ्कर दर्शन और व्याकरण-दर्शन दोनों समकक्ष हैं। इनमें वारतन्त्र नहीं है। सर्वदर्शन संप्रदाय की सूफिका में पवित्रतमवर अम्बुकरजी ने वाक्य दर्शन से व्याकरण दर्शन का निम्न कोटि का बताया है। यह सर्वथा अनुचित और स्फोट-तन्त्र के अनभिज्ञत्व का परिचायक है।

इस विषय के अधिक विस्तारपूर्ण को हमारा ‘शब्द सङ्ग्रह-विमर्श’ (स्फोटवाद) देखना चाहिए। एक बात प्रायः निर्दिष्ट ही है कि आत्ममीमांसा के विषय में शाङ्कर दर्शन को विचर्चवाद की मानता है। तब दर्शनों का मुख्य भौत दर्शन है। इस स्थिति में आचार्य से लेकर अम्बुकर एवं दर्शनों में जो दर्शन शाङ्कर दर्शन के जितने प्रत्यावर्तन अर्थात् नबरीक है वह उतना ही अत्यन्त ही माना जाता है। शङ्कराचार्य का मुख्य सिद्धान्त विचर्चवाद है। विचर्चवाद आत्मा के स्वरूप को देख से निम्न अत्यधिक कूटस्थ निरव निर्दिष्ट बोधस्वरूप अनाद्यन्तसंगोचर, ईश्वर ब्रह्मादि-पदवाक्य कथं ल-भोक्तृत्वादि रहित अवज्ञ और निर्दिष्ट मानता है। इस स्थिति में शाङ्कर दर्शन व सबसे मजबूत व्याकरण-दर्शन ही आता है। इसका कारण यही है कि शङ्कराचार्य का मुख्य सिद्धान्त विचर्चवाद है। व्याकरण-दर्शन में निम्न कोई भी दर्शन विचर्चवाद का समर्थन नहीं करता है। आत्मा के कूटस्थ निरव आदि के विषय में भी यही बात है। साध्य दर्शन में तो विचर्चवाद के प्रसिद्ध परिणामवाद को ही माना है। इससे अतिरिक्त शाङ्कर मन्त्र के विषय आत्मा में परस्पर मोह भी माना है। इसलिए भी, वाङ्मय-दर्शन को शाङ्कर दर्शन के सिद्धान्त के समर्थ होने से व्याकरण-दर्शन की अपेक्षा को भेद बताया गया है। यह भी ठीक अनुचित है। बल्कि यह कहने में भी

कोई आपत्ति नहीं रह सकती कि शाङ्कराचार्य का जो विवर्त्तवाद मुख्य सिद्धान्त है, उसका उपजीव्य व्याकरण-दर्शन ही है।

इससे स्पष्ट सिद्ध होता है कि शाङ्कर दर्शन का व्याकरण-दर्शन के साथ जितना सामञ्जस्य है उतना और किसी के साथ नहीं। परन्तु, आत्ममीमांसा के विषय में शाङ्कर दर्शन सबसे बड़ी गार से जाता है, जब कि व्याकरण-दर्शन का मुख्य उद्देश्य परार्थ-मीमांसा ही है।

## शास्त्रकारों का उद्देश्य

प्रायः सब शास्त्रकारों का उद्देश्य साक्षात् या परम्परया अद्वैत ब्रह्म के बोध कराने में ही लक्ष्य होता है। क्योंकि शास्त्रकार लोग साधारण जन की तरह भ्रान्त नहीं होते। स्वभावतः लोगों की उन्मार्ग में प्रवृत्ति होती रहती है उसके बारम्बार के लिए ही शास्त्र की रचना में उनकी प्रवृत्ति होती है। यह समान उद्देश्य सब शास्त्रकारों का है। बादरायण और जैमिनि प्रभृति सूत्रकारों और शाङ्कराचार्य, शबरस्वामी आदि माध्यमिकों की भी शास्त्र-रचना में इसी उद्देश्य से प्रवृत्ति हुई है।

## अद्वैत-मत में कर्म की अपेक्षा

कोई-कोई समझ करेगा कि शाङ्कराचार्य नास्तिकों की तरह कर्म के विरोधी हैं परन्तु उनका यह कहना उचित नहीं प्रतीत होता है क्योंकि बिना शुद्धि के लिए वे कर्म को अवश्य कर्त्तव्य मानते हैं। इनके कहने का तात्पर्य यही होता है कि बिना शुद्धि निष्काम कर्म से ही होती है सकाम कर्म से नहीं। कारण यह है कि सकाम कर्म से बिना में राग ही पैदा होता है। और राग एक प्रकार का मल ही है इसलिए सकाम कर्म से बिना निर्मल कमी नहीं हो सकता। इसलिए निष्काम कर्म ही बिनाशुद्धि के लिए आवश्यक है। यदि वह कहे कि निष्काम कर्म की कर्त्तव्यता को वे स्वीकार करते हैं तो निष्कर्षवादी क्यों कहे जाते! इसका उत्तर यही हो सकता है कि कर्म का त्याग करना चाहिए, इस बुद्धि से कोई भी कर्म का त्याग नहीं करता किन्तु निज्वावस्था में स्वभाव से ही कर्म का त्याग हो जाता है। वहाँ किसी का भी यह चङ्कल नहीं होता कि मैं कर्म का त्याग करता हूँ और, यह कर्म-त्याग के लिए कोई प्रयत्न भी नहीं करता है।

किन्तु, कर्म का मूल जो देहाभिमान है उसका अभाव हो जाने पर स्वभाव से ही उस समय कर्म का त्याग हो जाता है। उस समय मनुष्य कर्म का नहीं छोड़ता किन्तु कर्म ही मनुष्य को छोड़ देता है। इसीका नाम नैष्कर्म्यावस्था है। इस अवस्था की प्राप्ति के लिए निष्काम कर्म की अवश्यकता का विधान आचार्यों ने किया है। जिस प्रकार कड़े से कड़ा निष्काशा जाता है—‘कण्टकं कण्टकजं गिराचयेत्’; इसी प्रकार निष्काम कर्म के द्वारा ही देहाभिमान को हटाया जा सकता है जिससे नैष्कर्म्यावस्था की प्राप्ति सम्भव है। इस अवस्था की प्राप्ति-निरपेक्ष निष्काम कर्म की परम आवश्यकता होने के कारण ही भगवान् अर्जुन ने अर्जुन को कर्म में ही प्रवृत्त कराया है। एक बात और भी ध्यान में रखना चाहिए कि वैष्णव निष्काम

कर्म से ही मनुष्य-जीवन की कृतार्थता नहीं होती, किन्तु आत्मज्ञान में ही कृतार्थता है। इसीलिए मगवान् ने गीता में कहा है—

‘सर्वं कर्माश्रितं पार्थ ! ज्ञाने परिसमाप्यते ।’

हे अर्जुन ! समस्त कर्म ज्ञान में ही समाप्त होत हैं। तात्पर्य यही है कि समस्त कर्तव्य कर्मों का सब आत्मा का ज्ञान ही होता है। जब निष्काम कर्म से बिच की श्रुति होती है तब समस्त अतिकार-प्राप्ति के बाद आत्मज्ञान की ओर मनुष्यों की प्रवृत्ति स्वयम् आगे बढ़ने लगती है। इसी उद्देश्य से मगवान् ने गीता में कहा है— उपदेशमिच्छं तं ज्ञानं हानिनस्तत्त्वदर्शिनः। अर्थात्, बिच-श्रुति के बाद आत्मज्ञान का अतिकार प्राप्त होने पर इसी जन्म में वा जन्मान्तर में मैं स्वयम् या अन्य कोई भी शुरु होने आत्म ज्ञान का उपदेश करेगा ही। यद्यपि मगवान् जानते थे कि बिना आत्म-ज्ञान की कृतार्थता नहीं होती तथापि अर्जुन को निष्काम कर्म में प्रवृत्त कराया ही। इसी प्रकार, शास्त्रकारों ने भी उन सब विभिन्न तत्त्वों का इसी प्रकार से प्रतिपादन किया है कि तत्त्वों का ज्ञान हो जाने पर आत्मज्ञान के अतिकार की प्राप्ति हो जायगी। परन्तु, विभिन्न तत्त्वों के ज्ञान से कृतार्थता हो जायगी, वह आत्माओं का अभिप्राय नहीं है। मनुष्यों की उम्मांग में जो नैसर्गिक प्रवृत्ति होती रहती है उसको रोकने के लिए ही विभिन्न लोक-श्रुति ने अनुष्ठान जो कर्तव्य उनके विद्युत् रूप में माहित हुए, उन्हीं के अनुष्ठान अपने-अपने शास्त्रों की रचना आत्माओं ने की है।

बिच प्रकार, अनेक रोगों से ग्रस्त किसी रोगी का देखकर बहुत भिन्न-भिन्न नही सोचता है कि ये सब रोग अक्षय निवारणीय हैं पर एक ही औषध से सब रोग नहीं हट सकत और अनेक औषधों का एक काल में प्रयोग भी नहीं हो सकता। कारण उससे अनिष्ट की सम्भावना है। इसीलिए, किसी एक प्रधान रोग के निवारण के लिए ही सब करना चाहिए। यह सोचकर अक्षय-निवारणीय किसी प्रधान रोग के लिए ही औषध देता है और अन्य रोगों के निवारण में वह उदासीन रहता है इसीसे वह नहीं समझना चाहिए कि और अन्य रोगों के निवारण में वैद्य का तात्पर्य नहीं है। किन्तु प्रधान रोग के निवारण करने पर औरों का उपचार किना जायगा नही तबका अभिप्राय रहता है। अतएव सब रोगों के निवारण में ही वैद्य का तात्पर्य समझा जाता है।

इस प्रकार, प्रवृत्त में भी, सब शास्त्रकारों का यह तात्पर्य अद्वितीय परमात्म-तत्त्व के प्रतिपादन में ही समझा जाता है। श्रीमद्भुजंगसंहिता में अपने ‘प्रस्थानमेव’ में स्पष्ट लिखा है—

‘सर्वेषां सुधीनां विचर्तवाह एव पर्यवसानेनाश्रित्ये परमेष्ठर एव तात्पर्यम्। नहि ते सुमनो ज्ञान्ताः। सत्त्वार्थान्वेषात्। किन्तु बहिर्निर्गमनलाभामापादतः शुद्धार्थे प्रवेष्टो न भग्नमवति इति तेन। वास्तव्यवात्त्वात् सै प्रस्थानमेव। प्रवर्तितम्।’

तात्पर्य यह है कि सब सुधियों का विचर्तवाह में ही अन्तिम निश्चय है इसीलिए अद्वितीय परमात्म-तत्त्व के प्रतिपादन में ही। उनका तात्पर्य समझना चाहिए। वे सुनि शीघ्र ज्ञान्त नहीं थे। क्योंकि वे सर्वज्ञ थे। किन्तु बाह्य विषयों में नैसर्गिक प्रवृत्ति के

कारण मनुष्यों का मन सहसा परम पुण्यार्थ में प्रवेश नहीं कर सकता अतएव उनका नास्तिक्य-पारण्य के लिए शास्त्रकारों ने प्रत्यान-मेव का हिसाबा रखा है। उन शास्त्रकारों का तात्पर्य को नहीं समझने का कारण ही वेदविरुद्ध कार्य में ही उनका तात्पर्य समझकर, उन्हीं को उपादेय मानकर वे अनेक विभिन्न मार्गों का अनुसरण करते हैं। यह सर्वसिद्धान्तसिद्ध है कि वेदान्त ही सब शास्त्रों में मूर्धन्य है और सब उन्हीं का प्रपञ्च है। भीतरस्वती ने ही कहा है—

वदान्तशास्त्रमेव सर्वेषां शास्त्राणां मूर्धन्यम्, शास्त्रान्तरं सर्वमस्मीनं शेषमूतम् ।

## सूत्रकार का ध्येयत्व

वेदान्त-शास्त्र का मूर्धन्य होने में यही कारण है कि ब्रह्मज्ञ के प्रणता बादरायण परम श्रीवाचस्पती ने। मूल कारण का अनुवधान में भुक्ति का अतिरिक्त और किसी प्रमाण की अपेक्षा नहीं करते थे। वह समझते थे कि तर्क की प्रतिष्ठा नहीं है। तर्क मनुष्य-बुद्धि के अधीन है और मनुष्य-बुद्धि सीमित है इसलिए अत्यन्त अल्प मित्तीय ब्रह्म-तत्त्व का अनुवधान करने के लिए बिना भुक्ति की सहायता का वह कभी समर्थ नहीं हो सकता। इसलिए, 'भुक्तेस्तु शब्दमूलत्वात्' इस सूत्र की रचना बादरायण ने की है। इस सूत्र के बनाने में इनका यही अभिप्राय सूचित होता है कि वास्तविक तत्त्व-ज्ञान के लिए भुक्ति-प्रमाण पर ही ये निर्भर हैं। सूत्र का अर्थ यह होता है कि जगत् का मूलतत्त्व का ज्ञान एक भुक्ति प्रमाण से ही सम्भव है। इसमें यह सिद्ध होता है कि जगत्कारण के स्वरूप-ज्ञान के लिए भुक्ति का निश्चय ही सर्वमाम्य होना चाहिए। इसका तात्पर्य यह होता है कि भुक्तिप्रतिपादित मूलतत्त्व का स्वरूप यदि लौकिक बुद्धि से विरुद्ध हो, तोभी उसको अक्षेप मानना चाहिए। ऐम स्थलों में बुद्धि या तर्क की अपेक्षा ही आवश्यक है। इसीमें भीतों का भीतत्व है। शङ्कराचार्य रामानुजाचार्य और पूर्णप्रकाशचार्य—इन तीनों प्रबानाचार्यों का मत भी सूत्र का यही भाव निकलता है। इन तीनों में भेद इतना ही है कि शङ्कराचार्य अद्वैत और द्वैत-प्रतिपादक भुक्तियों का सम्मन्वय विवर्त्तनार्थ मानकर करते हैं। और रामानुजाचार्य शरीर-शरीरी भाव मानकर विशिष्ट अद्वैत में भुक्ति का तात्पर्य बताते हैं। इसी प्रकार पूर्णप्रकाशचार्य द्वैत में और निम्बार्काचार्य द्वैताद्वैत में भुक्ति का सम्मन्वय करते हैं।

परन्तु शङ्कराचार्य के विवर्त्तनार्थ में भुक्तियों का सामञ्जस्य विश्व प्रकार सुगमता से होता है, उस प्रकार और दार्शनिकों का मन में नहीं जाता। कोई तो भुक्ति का शीघ्र मानन है और कोई लीज-तानकर अपन पक्ष में अथ लगाने को पड़ा करते हैं। परन्तु, शङ्कराचार्य ने बुद्धिमान् दार्शनिकों का भी भुक्ति में विश्वास दृढ़ बनाने के लिए, विराज कर परिहार विश्व प्रकार होता यह आशय कर विवर्त्तनार्थ में सब विरोधा का परिहार लक्ष्यनार्थक किया है। लक्ष में भी रज्जु का छाँटा विराज-नयन में वास्तव में सब नहीं रहता और भय कारण से होता है। इस प्रकार परम्पर-ज्ञानों अर्थ नतीमान और भय का सामञ्जस्य रहता ही है। शङ्कराचार्य ने लक्ष्यन-नयन में



स्पष्ट सिद्धा है कि 'न हि भुक्तिविप्रतिपन्ने ये वैदिकानां कृतिः प्रियते अपि तु तदुपपादनं मार्गमेव विचारयन्ति । अर्थात्, भुक्तिविप्रतिपादितं कार्यं न भुक्ति-विद्वद्भ्यो हाने सं वैदिकों की कृति प्रिय नहीं होती किन्तु वह ठीक उपपादन मार्ग का ही विचार करती है । इस विद्या में शङ्कराचार्य का भीमत्व पराकाष्ठा को पहुँचा-वा प्रतीत होता है । विवर्त्तबाध के अङ्गीकार करने पर, प्रतीतमान जो भेद है वह अत्रिगा इन्द्रित सिद्ध हो जाता है । अविद्या-कल्पित ज्ञान से ही भेद का आविष्कार भा कहते हैं । इस स्थिति में 'एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म' यह द्वान्द्वोक्त भुक्ति बिना लङ्का के मुगमत्ता में उपपन्न हो जाती है । इसी बात को साव्याचार्य ने सर्वदर्शन-संग्रह में लिखा है—'समादायिन्को मेवः सुताद्वितीयमिवाप-पादनात् अमिर्षयत् न तु स्वतन्त्रित्वा' अर्थात् ब्रह्म की भुक्ति-प्रतिपादित अद्वितीयत्व की उपपत्ति के लिए ही भेद को 'आविष्यक' माना गया है कुछ स्वतन्त्रता का कारण नहीं ।

विवर्त्तबाध का स्वीकार करने से निर्विरोध ब्रह्मवाद नैष्ठिक्यवाद अगमिमप्यालम्बाद केवल ज्ञान से मोक्ष मोक्ष में मुक्त दुष्क राहित्य ब्रह्म का ज्ञान-स्वरूपतः ज्ञान का एकरस और नित्यत्व अविद्याप्रदित ब्रह्म का कारण न ईश्वर-जीन में औपाधिक भेद और भावाभाव इत्यादि बाध को छोड़कर दर्शन में प्रसिद्ध है य सभी सरलता से उपपन्न हो जाते हैं और भुक्ति का स्वारसिक का कार्य है वह भी सरलता से उपपन्न हो जाता है । निष्कर्ष यह है कि भुक्ति के कार्य को सरलता से उपपन्न होने के लिए ही शङ्कराचार्य ने ठीक बाधों को स्वीकार किया है । वास्तव्य यह है कि भुक्ति का अन्वय-मात्र से स्पष्ट प्रतीतमान जो कार्य है उनकी लक्ष्मि विवर्त्त आदि बाधा का स्वीकार करने में ही हो सकती है । अल्पमया भुक्ति का गीष्वाय मानना आवश्यक हो जाता है । अतएव स्वीकार भीता में असम्यक् है वह बात सिद्ध हो जाती है ।

### साध्यकार की प्रवृत्ति

यह बात पुरुष है कि स्वरकार समान् बाधराज्य भीता में असम्यक् है । इनके लोको का व्याख्यान में प्रवृत्त जो साध्यकार है उनका वादिए कि लोको की व्याख्या ऐसी करें कि स्वरकार के भीतल में बाधा न आये । अर्थात्, उनका भीताप्रवृत्ति होने में व्याघात न हो । जिसने भीत दर्शनकार है वे सभी भुक्ति के अन्वय मात्र से प्रतीतमान का स्वारसिक कार्य है उसकी अपेक्षा नहीं करते । बल्कि उसके समर्थन के लिए ही प्रयत्न करने हैं । सामान्य कार्य भी आ भुक्ति से अमिश्रित होता है उसकी भी अपेक्षा भीत खोम नहीं करते और स्वारसिक कार्य का निपट में तो कहना ही क्या है । यदि व्याख्या दृष्टि से लक्ष्य को अल्प कार्य है उसका अनुन्तर से विरोध न हो तो ठीक निपट में भी उनकी वही विचार चारा रहती है । यदि अनुन्तर से विरोध हो तो पूर्वतः भुक्ति का दूसरे कार्य में तात्पर्य समझा जाता है ।

### भुक्तियों का ब्रह्माधस्त-विचार

कोन भुक्ति दुष्क है और जीन प्रवृत्त इस निपट में विचार किया जाता है । भुक्ति के पाँच प्रकार के अर्थ होते हैं—अल्प लक्ष्य साध्य साधनिक और स्वारसिक । इन पाँचों में उत्पत्तिर अर्थ की वाधिका को भुक्ति है वह प्रवृत्त समझी जाती है । और,

पूर्वार्थबोधिका वा भुक्ति है, वह दुर्बल समझी जाती है। इनमें धर्म्य, लस्य और बाष्प तो प्रसिद्ध ही हैं। प्रापमिक और स्वारसिक, ये दोनों बाष्पविशेष ही हैं। जो अर्थ वाच्य-भक्ष्य मान स ही बुद्धि पर आकृष्ट हो जाय, वही प्रापमिक है। और जो अर्थ प्रकृति प्रत्यक्ष के नियोजालाभनपूर्वक उसी वाच्य व भक्ष्य-समय में प्रतीयमान हो, वह स्वारसिक कहा जाता है। "यही प्रापम्य शैवस्य भाव का अनुसरण कर उपक्रम परामश और उपसंहार के अनुरोध में सुनकार भगवान् बादरायण ने समक्षमाप्ताय ॥ भुक्तियों का समन्वय दिन्वाया है। अथ सूत्र के व्याख्यान में प्रकृत माध्यकार और वृत्तिकार का भी वही कथन हो जाता है कि इन तत्त्व की उपस्था न करें। अर्थात्, भुक्ति के प्रापम्य शैवस्य-भाव के अनुसार और उपक्रम आदि के अनुरोध से ही मूर्खों का माध्य या वृत्ति करना माध्यकार वा वृत्तिकार का परम कर्तव्य हो जाता है।

इन उपर्युक्त बातों व ऊपर ध्यान देकर यदि सब माध्यों का इत्ता जाय, तो यह निर्विवाद सिद्ध हो जाता है कि शास्त्र दर्शन उन दर्शनों में मूर्ख्य है। एक बात और है कि सूत्रकार ने उन भुक्तियों का समन्वय नहीं किया है किन्तु पिछी-किली भुक्ति का अनुसन्धान कर इसी प्रकार समन्वय करना चाहिए। इसी समन्वय मार्ग के अनुसार बादमस्त विषयों में उन विषयों का प्रतिपादन करनेवाली भुक्तियों का एकत्र संकलन करना चाहिए। इससे बाद उन भुक्तियों की एकतावस्था से पूर्वानर-संक्रम के अनुसार ही विषादमस्त विषयों का निष्कर्ष करना चाहिए। इससे मिल प्रकार के निष्कर्ष करने में वास्तविकता का अभाव हो रहता है। इसलिये, बादमस्त कुछ विशेष विषयों में कुछ भुक्तियों का दिग्दर्शन कराना आवश्यक है अतएव, माध्यावरथा का प्रतिपादित करनेवाली कुछ भुक्तियों का संग्रह किया जाता है—

वस्मिन् सर्वाणि भूतानि आर्त्मवामुद्दिशन्तः ।

तत्र को मोहः कः शोकः एकत्रमनुपपद्यते ॥ ( ईशो ७, ५ या १५।० )

'विप्रा विन्दतेऽमृतम्' । ( केन १२ )

'निष्कारणं तन्मयमुक्तान् प्रमुष्यते' ( का ३।१५ )

वरानु विद्यानवान् भवति समनरकः सदा दुःखिः ।

स तु तत्त्वदमामोति वरमाद्भूतो न जायते ॥ ( कठ ३।१८ )

'बोधोदकं दृष्टे दृष्टमात्मिकं तात्त्विकं भवति ।

तत्र मुनेर्विज्ञानत आत्मा भवति शीतलम् ॥ ( कठ ३।१५ )

वदा सर्वे प्रमुष्यन्ते कामा बोधश्च हरि भिद्यते ।

अथ मार्तोऽमृतो भवति अथ मदा समरमुने ॥ ( कठ ३।१७ वृ या ३।१० )

य विद्यायाज्जगामात् न सर्वं वेद । ( भा १२ )

तथा विद्यां नामकामाद्बिमुक्तः वरानरं पुण्यमुनेरिति लिख्यम् । ( भृ ३।१८ )

तथा विद्यां पुण्यवते विपुल मिरज्जन वरान पुण्यमुनेः । ( भृ ३।१९ )

मिच्छते इदमभिहितुं चान्ते तत्त्वमयः ।

धीमाने वारव कर्माणि तस्मिन् दृष्टे वराधो ॥ ( भृ ३।१८ )

'मदावर् मदाश्च भवति । ( भृ ३।१९ )

- 'बो वेदमिहितं शुद्धायां परमेष्ठ्येभ्यः ।  
 सोऽस्तुते सर्वान् कर्माणां सह ब्रह्मणा विपश्चिता ।' ( ई २।१।१ )  
 तरति शोकमात्मनि ।' ( बौ ७।१।३ )  
 अशरीरं वाचस्पत्य न विद्यामिमे स्पृष्टता ।' ( बौ ८।१।२।१ )  
 अमर्त्यं है ब्रह्म अमर्त्यं न एव वेदः । ( बृ ३।३।१५ )  
 'ब्रह्मैव सन् ब्रह्मापति । ( बृ ३।३।१५ )  
 'ब्रह्मस्य सर्वमात्मैवामृतं तत्त्वैव कं परमेष्ठे । ( बृ २।३।१० )  
 'अमर्त्यं है अमर्त्यं मर्त्योऽस्ति' ( बृ ३।३।१० )  
 'तमेव ब्रह्मणा पुरुषपादां विद्वन्मति । ( इवे ३।३।५ )  
 'ब्रह्मणा देवं मुच्यते सर्वपादौ । ( इवे २।३।५ )  
 तमेव विद्वन्मर्त्यमुच्यते ।' ( इवे ३।३।५ )  
 'बो बो देवतारं अमर्त्यं स एव सर्वममर्त्यं । स ह्येवं सर्वं अमर्त्यं । ( बृ ३।३।११ )  
 'तद्वद्वत् वेदते वस्तु स सर्वं सः सर्वमेवास्मिन् । ( म ३।३।१ )  
 'आदिमर्त्यमन्वासात् पादं वदति पश्चिमतः ।' ( कै ११ )  
 'अमर्त्यमिति ब्रह्मणा सचकम्बैः विमुच्यते ।' ( कै १ )  
 'परमेष्ठे ब्रह्म अमर्त्यं न एव वेदः । ( ए ५ )  
 'न एव विद्वन्मर्त्यमने अमर्त्यं । ( म वा ३।३।१ )  
 'तमेव विद्वन्मर्त्यमने इह अमर्त्यं ।' ( मृ ५ ३।३ )  
 'ब्रह्मणा व ब्रह्ममुच्यते ।' ( कै ३ )  
 'विद्वन्मर्त्यमने अमर्त्यं सः सर्वं सः । ( उ १५ )  
 विद्वन्मर्त्यमने न अमर्त्यं ।' ( उ १५ )

## चार अर्थ

मोक्षार्थत्वा का प्रतिपादन करनेवाली ये ही प्रधान भूतिर्वा हैं इनसे मिल बहुत-सी भूतिर्वा और भी हैं जो मोक्षार्थत्वा का प्रतिपादन करती हैं। परन्तु विस्तार-मय छे सबका समझ नहीं किया गया।

इस उपर्युक्त और इससे मिल जो मोक्षार्थत्वा की प्रतिपादक भूतिर्वा हैं उनमें ऊपर ध्यान देकर समाशोधना करने से चार प्रकार के अर्थ प्रतीय होते हैं—  
 ( १ ) आत्मविज्ञान (२) पाशविमोक्ष (३) आत्मस्वरूप सम्पत्ति (४) शोकादिराहित्य । ये चार अर्थ उन भूतिर्वा में निहित नहीं हैं फिर भी यथासम्भव किसीका किसीमें विभिन्न शब्दों के द्वारा किसी प्रकार चार अर्थों का निर्देश पाया ही जाता है। इन पाशों के स्वरूप का भिन्न-भिन्न एकत्रापनता से करना चाहिए। इसमें पहले आत्मविज्ञान की सीमांता करनी चाहिए।

उपर्युक्त भूतिर्वा में किसी में विद्वान्, किसी में विद्व, किसी में वेद और किसी में ब्रह्म इत्यादि उपर्युक्त-रहित विद्वं वात्त और वा वात्त का योग आता है। इससे इनका अर्थ सामान्य ज्ञान ही प्रतीय होता है और विज्ञानता, विद्वान् और विज्ञानवात्त

इत्यादि नि-उपसर्गविशिष्ट ज्ञा बाहु से ज्ञान में कुछ विशेषता प्रतीत होती है। पर विशेषता किस प्रकार की है इस विज्ञासा में हृष्ट अनुपरयतः इत्यादि भुति में उक्त पदों के साथ एकत्राप्यता करने से प्रत्यक्ष दर्शन, अर्थात् साक्षात्कार ही अर्थ प्रतीय होता है। 'प्रत्यक्षुष्यत' इस भुति में उक्त प्रतिशेष शब्द से भी यही साक्षात्कार अर्थ प्रतीय होता है।

### आत्मसाक्षात्कार विवेचन

भुति में उक्त साक्षात्कार का विषय आत्मा ही होता है। यद्यपि भुति में उक्त ज्ञान का विषय निमित्त प्रतीत होता है, तथापि उन सबका तात्पर्य एक ही आत्मा में भुति और अनुभव से सिद्ध है। जैसे 'आत्मवित्'—इस भुति में वेदन अर्थात् ज्ञान का विषय आत्मा अपने शब्द से ही निर्दिष्ट है। 'यस्मिन् सर्वाणि भूतानि आत्मैवाभू विज्ञानतः—विज्ञान से समस्त भूतवर्ग आत्मा ही हो जाता है, वह बताया गया है और यही भूतों की आत्मत्वकर्म-सम्पत्ति है। अर्थात्, विज्ञान से सब भूत आत्मत्वकर्म ही हो जाता है इस अवस्था में इतर रूप से भूतों का मान ही नहीं हो सकता है। यही आत्मत्वकर्म-सम्पत्ति, वेदन का विषय आत्मा ही है इस बात को भुति शक्ति करती है। 'आत्मैवाभूत्' यहाँ 'एव' शब्द से आत्मा से भिन्न वस्तु में वेदन अर्थात् ज्ञानविषयता का नियेष भी करती है। क्योंकि स्वरूप-सम्पत्ति वेदन के अनुक्रम ही होती है। अर्थात्, जिस वस्तु का उचिहन अर्थात् साक्षात्कार होगा, उही स्वरूप से वह मासित होगा। इसी भुति के अनुरोध से 'एकत्वमनुपपत्तः' इस भुति में दर्शन का विषय ओ एकत्व बताया गया है वह भी आत्मैकत्व का ही बोधक है और यही मास्य भी है। अथ शब्द और आत्म शब्द पर्यायवाची हैं इसलिए 'ब्रह्मविद्' इस भुति में वेदनविषयक जिस ब्रह्म का निर्देश है, वह भी आत्मा से भिन्न वृत्ता कोई नहीं है। 'तस्मिन् ह्ये परावर' इस भुति में दर्शन का विषय जिस परावर को बताया गया है उतका भी अर्थ 'आत्मैवाभूत्' इस भुति के अनुरोध से आत्मा ही हो सकता है वृत्ता नहीं। आत्मविचार में और भी यह भुति आती है—

'दिग्मे ब्रह्मपुरे अथ व्योम्न्याध्या सम्यक्प्रतिष्ठितः । मनोमयः प्राणशरीरमेवा प्रतिष्ठितोऽप्ये कल्पं सचिदाव । तद्विज्ञानेन परिपश्यन्ति धीराः तानकरमधूर्तं ब्रह्माति १'

—सू उ २।१।०

इस भुति में 'परिपश्यन्ति' क्रिया का कर्म अर्थात् दर्शन क्रिया का विषय पूर्व वाक्य में प्रयुक्त आत्मा ही होता है; क्योंकि तत् शब्द से उही का परामर्श हो सकता है। इसलिए—'तस्मिन् ह्ये परावर'—वाक्य में परापर शब्द से भी आत्मा का ही महत्त्व सिद्ध होता है। एक बात और भी विचारणीय है कि उक्त भुति में ब्रह्म या आत्मा के लिए 'आनन्दरूपम् अमृतम्' इस विशेषण के देने से और 'विज्ञानमामन्दं ब्रह्म' इस भुति में आनन्द और ब्रह्म के साथ समानाधिकरण-निर्देश से यह स्पष्ट सिद्ध हो जाता है कि ब्रह्म और आनन्द में भेद नहीं है। इसलिए, 'आनन्दं ब्रह्मणो विज्ञान' इस भुति में वेदन अर्थात् ज्ञान का विषय ओ आनन्द कहा गया है वह ब्रह्मकर्म ही आनन्द है।

क्योंकि ब्रह्म सं अनिश्चित तो कोई ज्ञानम्ब है ही नहीं। यदि यह कहें कि ब्रह्म से भिन्न बरि कोई ज्ञानम्ब नहीं है तो 'ब्रह्मणः' में पड़ी विमर्श किंच प्रकार होगी? क्योंकि, मेर में हो पड़ी विमर्श हावी है अमेर में नहीं। तो इसका उत्तर यह होता है कि 'ब्रह्मणः ज्ञानम्बम्' वहाँ औपचारिक नहीं है जिस प्रकार—राहो शिरा—वहाँ औपचारिक नहीं मानी गई है। कबल लोक में अनुकूल्य ज्ञानम्बः इस प्रकार का सपत्तिबोधि ज्ञानम्ब का ही प्रयोग रेखा जाता है इसलिए ब्रह्मणः यह नहीं निर्देश कर दिया। वास्तव में तो ब्रह्म और ज्ञानम्ब में कुछ भी मेर नहीं है। 'विज्ञानमानम्ब ब्रह्म' इ यदि अनन्त भुक्तियों में ज्ञानम्ब और ब्रह्म के साथ समानाधिकरण से निर्देश मिलता है। 'ज्ञानम्बकममृतम्'—इस सुखक भुक्ति में तो विरूपकर का शब्द से ब्रह्म को ज्ञानम्ब-स्वरूप बताया है।

एक बात और है कि ज्ञानम्ब और ब्रह्म में मेर माननेवाले को हेतुवारी है उन क मय में भी—'ज्ञानम्ब ब्रह्मको विज्ञान् न विमैति कुतश्चन'—इस भुक्ति में ज्ञानम्ब को औपचारिक मानना आवश्यक हो जाता है। क्योंकि ब्रह्मानम्बविषयक ज्ञान परोक्ष नहीं होता क्योंकि परोक्ष ब्रह्मानम्ब के ज्ञान से भव की निरूपि नहीं होती। सम्बन्ध ब्रह्मविषयक परोक्ष ज्ञान तो हमलोयों को है ही परम्प मय की निरूपि नहीं। इसलिए, ब्रह्मविषयक वेदन अर्थात् ज्ञान अपरोक्ष ही मानना चाहिए। अपरोक्ष का ही अर्थ साक्षात्कार वा मल्ल होता है। इस अवस्था में ब्रह्म का ज्ञानम्ब हमलोयों को नहीं हो सकता कारण यह है कि वृत्त का ज्ञानम्ब वृत्त नहीं अनुभव कर सकता। इस हावत में ब्रह्मानम्ब के लक्ष ज्ञानम्ब में लक्षणा हेतुवारीयों को मानना ही पड़ेगा।

एक बात और है कि ज्ञानम्ब में लक्षणा स्वीकार करने की अपेक्षा 'ब्रह्मणः' में पड़ी विमर्श में हो लक्षणा स्वीकार करना आवश्यक है। क्योंकि 'गुणे तन्वात्म्यकल्पना' इस विज्ञान से नहीं समुचित प्रतीत होता है। और, वहाँ लक्षणा स्वीकार करने पर भी 'विज्ञानमानम्ब ब्रह्म' 'विज्ञानरूपममृतम्' इत्यादि समानाधिकरण-रचना में बिना लक्षणा के काम नहीं चलेगा। गौरवान्वित के लिए वहाँ लक्षणा आवश्यक है।

ज्ञानम्बेन कल्पते-निकल्पते इत्यानम्बरूपम्, अर्थात् जो ज्ञानम्ब से विद्य किया जाव वह ज्ञानम्बरूप है। इस प्रकार बीच जानकर भुक्ति का अर्थ करना स्वार्थ भुक्ति के लिए सम्भाव्य है और इस प्रकार किंच कल्पना में कोई प्रमाण भी नहीं है। इसलिए, ब्रह्म और ज्ञानम्ब में एकता अर्थात् समिपता ही भुक्ति का समिपेय है वह सिद्ध होता है।

### आत्मैक्य का उपपादान

अब वहाँ यह प्रश्न उठता है कि दृश्यमान प्रपञ्च ने मानात्म-मिथारण करनेवाली को 'एकत्वमनुपपत्ता' भुक्ति है उतका जिस प्रकार दृश्यमान प्रपञ्च में प्रतिभासमान मेर के मिथारण में तात्पर्य है उतही प्रकार ब्रह्म और दृश्य के बीच प्रतिभासमान को मेर है उतही मिथारण में तात्पर्य है अथवा नहीं? बरि प्रथम पक्ष अर्थात् ब्रह्म और दृश्य के बीच प्रतिभासमान मेर के मिथारण में भी भुक्ति का तात्पर्य मानते हैं, तब तो ब्रह्म का द्रष्टृत्व और दृश्य का दृश्यत्व भी नहीं रहता। क्योंकि द्रष्टृ दृश्यमान मेर

प्रयुक्त ही होता है, अर्थात् इन्द्रिय न रहने से द्रष्टा नहीं रह सकता, और न द्रष्टा के न रहने से इन्द्रिय ही। इस प्रकार, दोनों न रहने पर दर्शन का दर्शनत्व भी नहीं रह सकता। इस अवस्था में अद्वैत भुक्ति तो बिना सङ्कोच के उपपन्न हो जाती है, कारण यह है कि अद्वैत में ही इन्द्रिय आदि सङ्कल मेद-अपेक्ष का अभाव सम्भव है। परन्तु 'अनुपरमता' यह दर्शन भुक्तिविरम्य हो जाती है; क्योंकि बिना द्रष्टा और इन्द्रिय के दर्शन होना असम्भव है। अर्थात्, दर्शन में इन्द्रिय और द्रष्टा की अपेक्षा आवश्यक रहती है।

यदि द्वितीय पक्ष मानें, अर्थात् इन्द्रिय और द्रष्टा के बीच जो भेद है उसके निवारण में भुक्ति का तात्पर्य न मानें, तो सर्वाधि मूलानि आत्मैवाभूत्' यह सब भूतों की आत्म-भवन भुक्ति विकर्य हो जाती है। क्योंकि यहाँ आत्म-शब्द स्व-शब्द का पर्याय द्रष्टा के स्वरूप का निर्दर्शक है। जब द्रष्टा और इन्द्रिय में भेद विद्यमान रहे, तब इन्द्रिय की आत्मस्वरूप-सम्पत्ति नहीं बरती। इस अवस्था में 'सर्वाधि मूलानि आत्मैवाभूत्' और 'वस्तुत्वस्य सर्वमात्मैवाभूत्' इत्यादि भुक्तियों की सङ्गति किसी प्रकार नहीं हो सकती। और भी भुक्तियों में जो एव शब्द है, उसके आत्म-भवन के प्रतिपादन में बहुत जोर देखा जाता है। इसलिए, इन दोनों पक्षों में दोष समानरूप से छा जाता है।

इसका समाधान आत्म-भुक्ति एकत्व-भुक्ति और दर्शन-भुक्ति इन तीनों भुक्तियों के विशेष के परिहार में ही है। उक्त तीनों भुक्तियों के विशेष का परिहार इसी प्रकार हो सकता है—

अथा शुद्धे शुद्धमासित्तं तारणेय भवति ।

यत् सुषेर्दिजावत् आध्या भवति नीतिम् ॥ (क व ११५)

इस भुक्ति में आत्मसाक्षात्कार से उत्पन्न जो अवस्था है, उसका दृष्टान्त शुद्ध जल से दिया गया है। दृष्टान्त का प्रयोजन यही होता है कि दार्शनिक अर्थ का सुगमता से बोध हो जाय।

इसका तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार शुद्ध जल में शुद्ध जल मिलाने से बढ़ जाता है वही प्रकार विज्ञान में ज्ञानियों का आत्मा भी मिलकर एक हो जाता है। इस भुक्ति में शुद्ध जल में शुद्ध जल के मिलाने से वादयता (उसी प्रकार हो जाने) का विधान है। अब यह विचार करना है कि यहाँ वादयता का क्या अभिप्राय है? क्या वादयता का अर्थ उसका समान जातीय हो जाना है अथवा तद्रूप हो जाना? अर्थात् जिस शुद्ध जल में जो शुद्ध जल मिलाया गया वह शुद्ध जल ठीक शुद्ध जल का समानजातीय होकर उसमें मिल ही रहता है अथवा तद्रूप हो जाता है, अर्थात् दोनों में भेद नहीं रहता? यदि प्रथम पक्ष अर्थात् उसका समान जातीय होकर उसमें मिल मान लें, तब तो आत्मपनाति व्यर्थ हो जाती है; क्योंकि आत्मपन अर्थात् मिलान के परस भी उसका समानजातीयत्व या ही फिर उसका समान जातीय हान के लिए मिलाना व्यर्थ है। इसलिए, वादयता का अर्थ उसका सजातीय होना नहीं है किन्तु तद्रूप हो जाना ही है अर्थात् दोनों में भेद नहीं रहता इसी में भुक्ति का तात्पर्य है।

इसी प्रकार दार्शनिक रूप में भी समस्त प्रत्यक्ष का विश्वोत्पत्ति का परमात्मा है वही आत्मपन का आधारभूत शुद्धजलरूपानीय है। यह विश्व के उत्पत्ति के रूप के

कारण अत्यन्त शुद्ध है। जो विषय का उपादान होता है, वह मासमान शेष ॥ नृप्ति कदापि नहीं होता जैसे रात्रि में मासमान सप के बिना रात्रि कभी नृप्ति नहीं होता। इसी प्रकार, आपेक्षमूलक ज्ञान के स्थान में ज्ञानियों का जो आत्मा है, वह भी अत्यन्त कर्म-जातनाश और अन्तःकरण के सम्बन्ध के नष्ट हो जाने पर अत्यन्त शुद्ध हो जाता है। ज्ञानियों के आत्मा का परमात्मा में यह आसन्न भूति में उक्त 'विमानता' पद का वाच्य विधान ही है। तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार शुद्ध ज्ञान में शुद्ध ज्ञान के सिद्धांतों से दोनों का भेद प्रतीत नहीं होता उसी प्रकार परमात्मा में आत्मा के आसन्न रूप विधान से भेद की प्रतीति नहीं होती।

इस प्रकार जब 'तथा शुद्धेश्वरमाविष्कृत्य' भूति का अर्थ स्थिर हो जाता है तब पूर्वोक्त जो आसन्न-भूति एकत्व-भूति और दर्शन-भूति ये तीन भूति हैं, इनमें आत्म-भूति और एकरस-भूति परस्परविरुद्ध नहीं होती प्रत्युत अनुकूल ही होती है। 'अन्तःकरण-भूति' निरुद्ध ही प्रतीत होती है। तथापि वस्तुतः विचार करने से कुछ भी विरोध नहीं रहता। कारण यह है कि प्रत्यक्ष का अर्थ होता है—निजि चैतन्यो का ऐक्य अर्थात् एक होना। आत्म-चैतन्य ज्ञान-चैतन्य और विषय-चैतन्य इन तीनों चैतन्यों की जब एकता हो जाती है तब उसी को 'प्रत्यक्ष' कहते हैं। उन निजि चैतन्यों के ऐक्यरूप प्रत्यक्ष में भेद का मान होना आवश्यक नहीं है। कहीं भेद का मान होता है और कहीं नहीं भी। तत्त्व रूप वट आदि के प्रत्यक्ष में भेद का मान होता है और निर्विकल्प आत्मैक्य-प्रत्यक्ष में भेद का मान नहीं होता। इत्यदि, दर्शन में भेदाभास की आवश्यकता नहीं होने के कारण दर्शन-भूति भी विकल्प नहीं होती, वह स्थिर होता है।

## आत्मप्रत्यक्ष का स्वरूप

'वत्तावापयेष्टाद्वयम्' (बृहदारण्यक १।४।१) यह भूति ज्ञान को तात्कालिक बताती है। यहाँ अपयेष्टात् इस पञ्चमन्त्र पर का अपयेष्टम् यह प्रथमान्त ॥ अर्थ प्रायः सब आचार्यों ने माना है। यहाँ तक कि शङ्कराचार्य रामानुजाचार्य आदि प्रधान आचार्यों ने भी यही माना है। इस अर्थ में किसी का भी विवाद नहीं है। अपयेष्टम् का प्रत्यक्ष ही अर्थ होता है। अब यहाँ विचार उपरिष्ठ होता है कि प्रत्यक्ष शब्द का प्रयोग तो तीन अर्थों में होता है—'वदत्य प्रत्यक्षम्'—यहाँ ज्ञान अर्थ में 'वद प्रत्यक्षम्' यहाँ विषय अर्थ में और 'वदत्य आपर्ण प्रमाण प्रत्यक्षम्' यहाँ विषयविशेष के साधन में भी प्रत्यक्ष शब्द का प्रयोग देखा जाता है। किन्तु, इस प्रकृत भूति का अर्थ क्या है वह विचारणीय है।

तथापि इन तीनों अर्थों में प्रत्यक्ष शब्द का प्रयोग होता है तथापि ज्ञानविशेष ही इसका मुख्य अर्थ माना जाता है। विषय और साधन में जो प्रयोग देखा जाता है वह गौण अर्थात् सहाय-भूति ही है। प्रत्यक्ष शब्द का तीनों अर्थों में मुख्य प्रयोग अनेकार्थ मानना उचित नहीं है। कारण यह है कि अनेकार्थ मानने में अनेक गौरव हा जाता है। एक या सत्यमन्तर की कल्पना ही गौरव है वृत्त वत्ता का

सात्यर्थ समझने के लिए संयोग, विप्रयोग आदि की कल्पना में गौरव हो जाता है। जहाँ परस्परविरुद्ध अनेक अर्थ प्रतीत होते हैं, वहाँ लक्षणा से निर्वाह न होने के कारण ही अगत्या अनेकार्थ मानकर गौरव स्वीकार करना पड़ता है। जैसे, चैतन्य आदि पदों में लक्षणा से काम न चलने से अनेकार्थ माना जाता है। उसी प्रकार, यदि सत्त्व अनेकार्थ मान लें, तो लक्षणा का कोई विषय ही नहीं रह जाता। इसलिए उक्त भुक्ति में मुख्य अर्थ के सम्मन होने से गौरव अर्थ मानना अनुचित हो जाता है। इस स्थिति में ब्रह्म प्रत्यक्ष ज्ञानरूप ही है, और आत्म-चैतन्य का ही नाम प्रत्यक्ष ममा (ज्ञान) है, यह सिद्ध हो जाता है। यही प्रत्यक्ष ज्ञान का लक्षण भुक्ति-सम्मत भी है।

बैशेषिक आदि 'इन्द्रियजन्य ज्ञानं प्रत्यक्षम्' वह जो प्रत्यक्ष का लक्षण करत है वह शुद्ध और भुक्तिसम्मत नहीं है। क्योंकि, ब्रह्म नित्य होने के कारणकर्म्य नहीं ठकता। निरपाकार का मनोवृत्ति है वही इन्द्रिय जन्य है, और उस वृत्ति से शुद्ध का ज्ञानस्वरूप ब्रह्म चैतन्य है, उसी की उपाधि वह मनोवृत्ति है, इसलिए वृत्ति में जो ज्ञानत्व का व्यवहार होता है, वह औपचारिक माना जाता है। इसी प्रकार के औपचारिक ज्ञान में ब्रह्मा और इत्य की अपेक्षा रहती है। मुख्य जो आत्मस्वरूप ज्ञान है उसमें ब्रह्मा और इत्य की अपेक्षा नहीं रहती। चैतन्य और ज्ञान में दोनों पर्यायवाची शब्द हैं, ये मिश्रार्थक नहीं हैं। जब वही आत्मचैतन्य आविर्भूत होता है तभी 'ज्ञान हुआ' इस प्रकार का व्यवहार लोक में होता है। एक बात और भी जानने योग्य है कि चैतन्यरूप ज्ञान का आविर्भाव सर्वत्र नहीं होता किन्तु विशुद्ध-तार्किक स्वच्छ का पदार्थ है उन्हीं में ज्ञानरूप चैतन्य का आविर्भाव होता है। पर आदि की अपेक्षा इन्द्रिया स्वच्छ है। उनकी अपेक्षा भी मन स्वच्छतर है और उसकी अपेक्षा भी मनोवृत्ति स्वच्छतम है।

इसमें यही सिद्ध होता है कि मूर्त अमूर्त चेतन और अचेतन आदि सकलप्रपञ्च में निरन्तर विद्यमान रहता हुआ भी ज्ञानस्वरूप आत्मचैतन्य अत्यन्त स्वच्छतम मनोवृत्ति में ही आविर्भूत होता है, जिस प्रकार पापाश आदि में पर्यन्त विशेष (वर्तिका) से स्वच्छता का नाम पर ही उसमें प्रविरम्ब का प्रादुर्भाव होता है, अव्यय नहीं। इसमें यही सिद्ध होता है कि विषयाकार मनोवृत्ति में आविर्भवन का ब्रह्म चैतन्य है उसीका प्रत्यक्ष शब्द से साक में व्यवहार होता है। यद्यपि पर आदि अचेतन पदार्थों में भी विरूप ब्रह्म का ही आविर्भाव होता है, तथापि यह आविर्भाव पर आदि विषयाकाररूप से होता है साक्षात् नहीं। जब ब्रह्म का साक्षात् आविर्भाव होता है उस समय तो वह शुद्ध ही हो जाता है। इसीलिए, भुक्ति में 'ब्रह्माकाशब्रह्माद्या ब्रह्म' ऐसा साक्षात् अवगोच्य अर्थात् प्रत्यक्ष बताया है। इसमें भिन्न होता है कि जब ब्रह्म चैतन्य विषयाकार-मनोवृत्ति में अव्यभिचय अर्थात् शुद्ध होकर आविर्भूत होता है उसी समय वह ज्ञानस्वरूप का वाच्य कहा जाता है यही भीत दर्शनों का विद्वान् है। जब वही ज्ञानरूप चैतन्य में भिन्न प्रकार में आविर्भूत होता है तब 'चेतन' कहा जाता है और इसमें भिन्न 'प्रत्यक्ष'।

इसका रहस्य यह है कि साक में जो अर्थ पर इस प्रकार का प्रत्यक्ष होता है वही जितन देव में मन के जन्म होम के कारण कृपयभिन्न योग्य का



विषय-वैतन्य से निष्ठ अविर्मान नहीं होता, और शास्त्रीय आत्म प्राप्त्य में तो इसका और दर्शन का भी भेद साधित नहीं होता है। इसलिए, अज्ञ-वैतन्य और विषय-वैतन्य में कुछ भी भेद नहीं रहता। यही—‘यत्ताद्यादप्यतोद्यादप्यस्य’—इस भूति का तात्पर्य है। इससे विदित होता है कि आत्मस्वरूप को ज्ञान है वही निर्विकल्पक है। ज्ञानिक और शास्त्रीय निर्विकल्पक में इतना ही भेद है कि शास्त्र में ‘इदं किञ्चित्’ इस निर्विकल्पक ज्ञान में दृश्यगत विशेषण का मान नहीं होता और शास्त्रीय निर्विकल्पक को आत्मस्वरूप है उसमें दृश्य और इन्द्रिया—उभयगत भेद का भी मान नहीं होता। इसलिए, आत्म आत्मकार को निर्विकल्पकतर कह सकते हैं।

## पाश-विमोक्त का स्वरूप

उदाहृत भूतियों में निर्दिष्ट आत्म-विज्ञान का स्वरूप ब्रह्मसम्बन्ध संज्ञा में दिखाया गया अब अन्तर्ग्राह्य पाश-विमोक्त (बन्धनमुक्ति) के स्वरूप का निरूपण करना जाता है। बन्ध के लक्षण का ही नाम ‘पाश’ है और शरीर के धारक बन्ध का नाम बन्ध। बन्ध का मूल अविद्या-अज्ञान है और वह कर्म से सम्पादित किया जाता है। नाम और कर्मात्मक कार्य-कारण के संघात को ‘शरीर’ कहते हैं।

मुमुक्षा विधाया शोक मोह बन्ध मृत्यु बन्ध तुल्या मय मुक्त और मुक्त इत्यादि भित्तये शरीर के कर्म प्रतीत होते हैं वे सभी बन्धमूलक ही हैं। बन्ध को ही मृत्यु-मुक्त करने हैं। यह मोक्षप्रतिपादक भूतियों के ऊपर स्थान देने से स्पष्ट प्रतीत हो जाता है। अविद्या ही मुख्य पाश है यह भी विदित है। सम्मूलक भित्तये शरीर आदि हैं सभी अविद्या-बन्ध होने से ही पाश बंधे जाते हैं। उही अविद्या रूपी पाश का जो निनोद है उहीको पाशविमोक्त पाशहानि पाशविमोचन इत्यादि शब्दों से अभिविष्ट किया जाता है। इसका तात्पर्य अशरीरत्व-सिद्धि है।

अब आत्मसाक्षात्कार से शरीरत्व की निवृत्ति किध प्रकार होती है इसका निर्देश किया जाता है। ‘परिमन् सर्वान्धि भूतानि आत्मैवाभूद्विज्ञानतः’ इस भूति में आत्म-साक्षात्कार से अन्तर्गत भूतों का आत्मस्वरूप हो जाना बताया गया है। वहाँ भूत शब्द से पञ्चभूतमय अक्ष-मपञ्च का ही प्रत्यक्ष होता है। अब यहाँ आशङ्का नहीं होती है कि आत्मसाक्षात्कार से अक्ष मपञ्च आत्मस्वरूप किस प्रकार हैं। उक्तों क्योंकि ज्ञान मात्र से अज्ञ का अज्ञ रूप हो जाना असम्भव है। विज्ञान से अज्ञ की अन्वयमता यदि न मानें तो भूति से विरोध हो जाता है। इसलिए मपञ्च आत्मा का ही विघटन है। इस प्रकार विघटनार्थ को अगत्या स्वीकार करना ही पड़ता है। यदि विघटनार्थ का आशय लेने दें तो शब्द का अक्षयार्थ ही नहीं होता; क्योंकि भित्तये प्रकार एतु में निर्वर्तमान को वर्ण है वह एतु के साक्षात्कार होने से एतु रूप ही हो जाता है उही प्रकार आत्मा का विघटन जो अज्ञानानन्दनात्मक अक्षिप्त मपञ्च है वह भी आत्मसाक्षात्कार से आत्मस्वरूप ही हो जाता है यह स्वयंविदित है। यदि भूत-मात्र आत्मस्वरूप हो जाता है तो भूतमय शरीर का मान आत्मज्ञान के बाद शरीरत्वेन

आत्मा से पूछें कि किस प्रकार हो सकता है ? इससे आत्मसाक्षात्कार के बाद अशरीरत्व की स्थिति सिद्ध हो जाती है, और यही पार्थिवमोक्षण है।

## आत्मस्वरूप-सम्पत्ति

अब पूर्वोक्त भूतियों में जो आत्मस्वरूप सम्पत्ति का निवेश है उसकी मोर्चावा की जाती है—‘यस्तु विद्वानवान् भवति’ इस भूति में बताया गया है कि आत्म साक्षात्कारवाला पुरुष उस स्थान को प्राप्त करता है जिससे पुनर्जन्म नहीं होता। वह स्थान विशेष कैसा है ? इस जिज्ञासा में ‘परस्पर पुरुषमुपैति दिव्यम्’ इस मुखरक भूति के साथ एकतावस्था करने से दिव्य पुरुष-रूप ही स्थान-विशेष प्रतीत होता है। अब यह प्रश्न उठता है कि उस दिव्यपुरुष की प्राप्ति को होती है वह मेरे प्राप्ति होती है या अमेरेन ? सब भूतियों के सम्बन्धात्मक विचार करने से इसका समाधान यही होता है कि अमेरेन प्राप्ति होती है। मेरे प्राप्ति मानने में बहुत भूतियों का विशेष हो जाता है। जैसे—

‘परिमन् सर्वाणि भूतानि आत्मैवामृतं’ ‘एवमात्मा भवति’, ‘ब्रह्मैव भवति’, ‘स तदमृतं’ स इह सर्वं भवति परमेव भवति’, ‘सर्वमात्मैवामृतं’ इत्यादि अनेक भूतियाँ उक्त अमेद को ही पुष्ट करती हैं। इसके अतिरिक्त एव शब्द में मेद का निवेश भी करती हैं।

वहाँ यह आशङ्का होती है कि आत्मसाक्षात्कारवाला पुरुष यदि सर्वात्मक, अर्थात् सर्वस्वरूप हो जाता है तो—‘लोऽश्नुते सर्वान् कामान् सह। ब्रह्मणा विप्रभिता’ (तै २।१।२)—भोक्षप्रतिपादक इस भूति में भोक्षावस्था में जो सब कामनाओं की प्राप्ति बताई गई है, उसकी संगति किस प्रकार हो सकती है ? क्योंकि उस अवस्था में जानियों से मित्र कोई भी पदार्थ या ब्रह्म भी नहीं रह जाता जिसकी प्राप्ति सम्भावित हो। इसका उत्तर यह होता है कि—‘सर्वान् कामान् अश्नुते’—भूति में बताया गया है जिसका अर्थ सब कामनाओं का उपभोग या प्राप्ति लागू समझते हैं। ‘यदा सर्वं प्रमुच्यते कामा येऽस्य हृदि भिताः’—इस भूति को मोक्ष अवस्था का ही प्रतिपादन करती है। उसी अवस्था में सब कामनाओं का विमोक्षण बताया गया है। इन दोनों भूतियों में परस्पर मासमान को विशेष है। उसका परिहार पदसे करना आवश्यक है जिससे उक्त शंका का भी परिहार स्वयं हो जाता है। विराजन्परिहार के लिए भूति में उक्त प्रत्येक पद के ऊपर ध्यान देना होगा।

कामा येऽस्य हृदि भिताः—भूति में ‘हृदि भिताः’ इस पद में और ‘लोऽश्नुते सर्वान् कामान्’—इत्यादि भूति में ‘ब्रह्मणा इव पद से विशेष का परिहार स्पष्ट प्रतीत हो जाता है। ‘हृदि भिताः कामाः’ का तात्पर्य है—मनोगत कामनाएँ। इस भूति का तात्पर्य है कि वे वस्तुएँ मुझे प्राप्त हों इस प्रकार की वा मनोगत कामनाएँ हैं उनका समूह मास या अत्यन्तनाश-रूप प्रमाण होता है और मनोगत कामनाओं से मित्र बाहर की कामनाएँ हैं उनका ब्रह्म-रूप से व्यापन के अर्थ में शान्ति भूतियों का सामग्र्य है। कुछ कामनाओं का विमोक्षण और कुछ कामनाओं का स्वीकार,

इस प्रकार अर्थ करके श्रुतियों के विरोध का जो परिहार किया जाता है वह कुछ नहीं प्रतीत होता। कारण यह है कि कामाः और कामान् का विरोध दोनों में 'सर्वे' और 'तान्' बिना है जिसका समस्त कामनाएँ ऐसा तात्पर्य होता है।

## भुक्ति का अर्थ

यह शब्द का अर्थ साहित्य होता है और यह साहित्य नित्य तात्काञ्च है—'केन नश्य साहित्यम्' अर्थात् जिसके साथ बितका साहित्य। यदि 'न' इस आकाङ्क्षा की पूर्ति 'ब्रह्मणा' क' साथ करें तो मुक्त नहीं होता है। कारण यह है कि भुक्ति में सांप्रतुते तान् कामान् यह वह एक वाक्य है और 'ब्रह्मणा विपश्चिता' यह दूसरा। इसी प्रकार साम्प्रदायिक पाठ है। और, वाक्यान्तर में प्रमुक्त को नित्य तात्काञ्च यह है उसकी पूर्ति वाक्यान्तर में प्रमुक्त शब्द से करना बिना किसी विरोध कारण के अमुक्त या अनुचित समझा जाता है।

इतलिये, कामनाओं में ही एक कामना के दूसरे कामना के साथ परस्पर साहित्य का प्रत्यक्ष किया जाता है, जिसका प्रत्यक्ष अर्थात् एक काष्ठ में या साथ साथ अर्थ होता है। जैसे सर्वे सर्वे समुपस्थिताः (सब लोग एक ही बार या साथ-साथ उपस्थित हुए) इस वाक्य में होता है। इसीसे 'नश्य' इस आकाङ्क्षा की भी पूर्ति हो जाती है। इसका अन्तिमार्थ यह होता है कि शान्तियों का सब कामनाओं के साथ एक काष्ठ में सम्मिल हो जाता है। नहीं एक बात और भी तात्पर्य है कि कामनाओं क' साथ सम्मिल का नाम कामनाओं की प्राप्ति नहीं है बल्कि कामनाओं की व्याप्ति है। कारण यह है कि भुक्ति में 'असृजते' यह जो पाठ है उसमें 'असृ' व्याप्ति संवाते क' इस व्याप्ति अर्थ में पठित ल्प्राप्तियस्य क' वाद का ही प्रयोग किया गया है जिसका अर्थ 'व्याप्ति' होता है 'प्राप्ति' नहीं।

अब शान्तियों का शब्द स्पष्ट, रूप आदि अखिल कामनाओं की व्याप्ति किस प्रकार होती है। इस आकाङ्क्षा की पूर्ति के लिए दूसरे वाक्य में आता है—'ब्रह्मणा'। अर्थात् ब्रह्म रूप से ही अखिल कामनाओं की व्याप्ति करता है। ब्रह्म क्या है। इस आकाङ्क्षा का उत्तर—ब्रह्म क' विरोध 'विपश्चिता' यह से देते हैं। विपश्चिता का अर्थ है—वि विरोधेण प्रत्यत्—देखता हुआ चित्-चित्तम्। अर्थात् स्वयं प्रकारमान ज्ञान ही इसकी विरोधता है। तात्पर्य यह है कि आन्तर को शुद्ध चित् अर्थात् ज्ञान है उसी से सब शब्द आदि विषयों को वह देखता है बाह्य रूप से नहीं। मात्सर्य बारी होता है कि शान्ति स्वयं ब्रह्मस्वरूप हो जाता है और ब्रह्म-रूप से ही अखिल प्रपद्य को व्याप्त करता है। 'ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवति'—इस भुक्ति में भी कहा गया है बही 'सांप्रतुते' इत्यादि भुक्ति में भी पर्वत से वर्णित है।

## साम्य का उपपादन

अब यहाँ एक आकाङ्क्षा और होती है कि 'निरञ्जनाः परमं साम्यमुपैति'—इस भुक्ति में साम्य का प्रतिपादन किया गया है और साम्य-मेव पठित होता है। इस स्थिति में साम्य का एकल प्रतिपादन करनेवाली भुक्ति विरल हो जाती है। इसका उत्तर

यह होता है कि साम्य भेद भटित ही होता है, इस प्रकार का कोई नियम नहीं है। कहीं भेद-भटित और कहीं भेदाभटित, दोनों प्रकार का साम्य होता है। यहाँ 'भ्रातृभ्रातृ' इत्यादि उदाहरण अनेक भूतियों की एकतावस्था से साम्यत्व के लिए भेद से अभटित साम्य का ही ग्रहण किया जाता है भेद-भटित साम्य का नहीं। भेदाभटित साम्य को ब्रह्माकारियों ने भी 'इव शब्द' के अर्थ-निरूपण के प्रसङ्ग में स्वीकार किया ही है। इसी के अनुसार ब्राह्मणकारियों ने भी ऐसे स्थलों में अनन्तयालङ्कार का उदाहरण दिया है—'रामरावणयोर्बुधं रामरावणयोरेव' इत्यादि। एक बात और है, 'परम साम्यम्' में जो साम्य का विशेषण 'परम' दिया है उसका अर्थ अत्यन्त साम्य ही होता है और अपना अत्यन्त साम्य अपने साथ ही हो सकता है, दूसरे के साथ नहीं। यदि भेद-भटित साम्य को ही मान लें, तो किंचिदर्थ से साम्य लिया जाय इस प्रकार विशेष विज्ञाता होती है। यदि इस विज्ञाता के परिहार के लिए सुखातिव रूप विशेष धर्म को मानें तो सुख के साथक पुण्यकर्म को मानना आवश्यक हो जाता है। क्योंकि, सुख का कारण पुण्यकर्म ही होता है। यहाँ भूति में आया है—'पुण्यपापे विधूय, अर्थात् समस्त पुण्य-पाप को नष्ट कर साम्य को प्राप्त करता है। दूसरी बात यह है कि भूति में निरञ्जन' यह विशेषण दिया है, जिसका अर्थ होता है, किसी प्रकार के सम्बन्ध से रहित होना। जिसका कोई भी सम्बन्ध नहीं है, उसका किसी भी धर्म से साम्य नहीं कह सकते। इसलिए, भूति का यही तात्पर्य सिद्ध हो सकता है कि आत्मताकाराकारवाला पुरुष, पुण्य और पाप, दोनों प्रकार के कर्मों का त्याग कर कर्मबन्ध शरीर आदि सम्बन्ध से रहित हो अपने ही साथ साम्य को प्राप्त करता है; अर्थात् उपमासहित हो जाता है।

## शोकादि-राहित्य का विचार

अब शोकादि-राहित्य का विचार किया जाता है। यहाँ आदि पद से मोह मय जन्म, मरण सुख दुःख का ग्रहण समझना चाहिए। उक्त भूतियों में इन्हीं का समावेश कहा गया है। इन्हीं की समष्टि का नाम संसार है। 'प्रियाप्रियेन स्मृतम्'—इस भूति में प्रिय और अप्रिय शब्द में सुख दुःख का ही ग्रहण किया जाता है। सुख का नाम प्रिय और दुःख का अप्रिय है। शब्द अर्थ आदि का नियम है वे स्वरूप से ही प्रिय नहीं हैं किन्तु सुख के जनक होने के कारण ही प्रिय कहे जाते हैं। इसलिए शब्द आदि विषय प्रिय शब्द के कारण नहीं होते। इसमें भूति में जिस प्रकार दुःख का समावेश होता है उसी प्रकार सुख का भी समावेश होता है। देवतादियों के मनु में अप्रिय व निषेध में ही भूति का तात्पर्य माना जाता है प्रिय के निषेध में नहीं। बल्कि उनका कहना है कि सुखातिव की प्रतीति भूति में होती है। परन्तु, वह भूति के अन्तर्गत ही निहित हो जाता है। व प्रियाप्रिये स्मृतम्: इस अर्थ-निरूपण में अप्रिय के साथ प्रिय के निषेध में भी भूति का तात्पर्य स्पष्ट प्रतीय होता है। एक बात और है कि प्रिय और अप्रिय व स्वार्थ का कारण शरीर का सम्बन्ध ही है और शरीर के साथ सम्बन्ध नष्ट जाने पर अप्रिय स्वार्थ के लक्षण ही प्रिय स्वार्थ के निषेध में भी भूति का

तात्पर्य सिद्ध हो जाता है। 'कारणमाणात् कार्याभावः'—कारण के अभाव में कार्य नहीं होता यह सिद्धान्त सर्वमान्य है। इस स्थिति में फिर और अधिक दोनों के नियम में ही भुक्ति का तात्पर्य सिद्ध होता है।

### आत्म-विज्ञान आदि में क्रम

'ज्ञाननिर्भरनाम्पात्तात् पार्श्व इहति परिव्रतः'—इस भुक्ति में पञ्चम्यन्तनिर्देश से आत्म-विज्ञान और पार्श्व-विमोचन में हेतुहेतुमन्त्राव अर्थ सूचित होता है। अर्थात्, आत्म-विज्ञान कारण और पार्श्व-विमोचन कार्य है। अन्य भुक्तियों में भी 'अप्ये' 'आत्मा' विज्ञानतः, निष्ठाप्य' इत्यादि हेतुगमित शब्दों से भी ठीक ही अर्थ प्रतीत होता है। इसी प्रकार 'नामस्मृतिमुक्ता' 'परात्पर पुरुषमुपैति' 'पुष्पपात्रे विधूय' 'निरञ्जनः परमं ताम्रमुपैति' इत्यादि स्वक्षा में पार्श्व-विमोचन और आत्मस्वरूप-सम्पत्ति में हेतुहेतुमन्त्राव प्रतीत होता है। इसी प्रकार आत्मस्वरूप-सम्पत्ति और शोकान्ति-राहित्य में भी हेतुहेतुमन्त्राव सूचित होता है। 'वरिम्न सर्वाणि भूतानि आत्मैवाभूद्विज्ञानतः तत्र को मोहाः का शोकः एकत्वमनुपश्यतः'—इसमें भी हेतुहेतुमन्त्राव सूचित होता है। यद्यपि वह निबन्ध है कि जिस पदार्थ में हेतुहेतुमन्त्राव रहता है उसमें तब अवश्य रहता है तथापि नहीं कम विद्यमान रहता हुआ भी सूचित नहीं होता है। क्योंकि वही कारण कार्य को इतना शीघ्र उत्पन्न करता है कि कम रहता हुआ भी वह प्रतीत नहीं होता। इसी अभिप्राय से आत्मैवाभूद्विज्ञानतः भुक्ति में 'विज्ञानतः' शब्द में वर्तमान काल का शोकक शतृपत्यवान्त का निर्देश किया है। इसका कठिणार्थ नहीं होता है कि आत्म-विज्ञान अविद्या काम कार्य शरीर आदि पार्श्वों के विमोचन द्वारा आत्मस्वरूपता का अनुभव करके शोक-मोहादि से विमुक्त कर देता है। वही शोक-पदार्थ भुक्ति-सम्पत्ति होता है। शोकपदार्थ न इसी को अपने वर्णन में सिद्ध किया है।

### मोक्ष में कर्म के सम्बन्ध का नियम

बहुत जायों ने मोक्ष को कर्मवन्ध और मोक्षावस्था में भी कर्म-सम्बन्ध माना है परन्तु वह भीत सिद्धान्त नहीं है। क्योंकि पूर्वोक्त अनेक भुक्तियों से विरोध हो जाता है। वहाँ तक कि 'न कर्मणा न प्रमेया बनेन'—इत्यादि भुक्ति से असुवत्त्व-प्राप्ति में कर्मवन्धन का निषेध भी किया है। 'भास्वरङ्गः कुतेन'—इस भुक्ति का भी मोक्ष के कर्मवन्धन के निषेध में ही तात्पर्य है। इसी प्रकार, 'न कर्म ज्ञानेते मरे' इति कर्म शुभाशुभम्' सर्वाणि कर्माणि इत्यादि—इत्यादि अनेक भुक्तियों से मोक्ष में कर्म-सम्बन्ध का निषेध भी किया गया है। और भी बन्धप्रतिपादक भुक्तियों की समाशोधना करने से मोक्ष में कर्म-सम्बन्ध का अभाव ही सिद्ध होता है। बन्ध और मोक्ष दोनों परस्पर-विरोधी और प्रतिद्वन्द्वी पदार्थ हैं। इस अवस्था में जिस प्रकार परस्परविरोध हो पदार्थों में एक ने स्वयम् का निर्णय कर लेने पर दूसरे का स्वरूप-निर्णय उसके विपरीत अर्थात् अतिरिक्त हो जाता है उसी प्रकार बन्धप्रतिपादक भुक्तियों से बन्ध के स्वयम् का निश्चय करने पर, मोक्ष का स्वयम् उसने निरुद्ध अर्थात् सिद्ध हो जाता है। बन्धप्रतिपादक भुक्ति में तो कर्म को बन्ध का अव्यभिचारि बताया गया है अर्थात्

अहाँ कर्म है, वहाँ बन्ध अवश्य है और अहाँ बन्ध है, वहाँ कर्म भी अवश्य है। 'न हास्य कर्म क्षीयते' (बृ १।४।१५) 'तदेव सक्त सह कर्मण्येति' (बृ ४।४।१६) 'पुनरेत्यस्मै लोकाय कर्मणः' पुण्या हनै पुण्येन कर्मणा भवति पापः पापेन' (बृ १।२।११); 'एष द्वेव साधु कर्मकारयति यमेभ्यो जोगम्योऽभ्यो निनीयत' (को १।८) —इन सब भुक्तियों की समाप्तावधिना से यह स्पष्ट सिद्ध होता है कि बन्ध और कर्म दोनों परस्पर अभ्यन्तरित हैं, अर्थात् एक के बिना एक नहीं रह सकता। इसलिये, पुण्योक्त मोक्ष ही भुक्ति-सम्पन्न होने से ओत और शुक्त भी है। भुक्ति का माननेवाला कोई भी इच्छा अग्रया नहीं समझ सकता।

## शङ्कराचार्य के अद्वैत दर्शन का भीतत्व

यह भुक्तियों के समन्वय का विग्नानमात्र कराया गया है। इसी प्रकार, विचारमत्त और विषयो म भी सब भुक्तियों का यथागति एकत्र कर—उनके परम प्रतीयमान धरत, मुख्य अर्थों का त्याग न कर—एकवाक्यतया सम्बन्धात्मक विचार करने से शङ्कर दर्शन का जो सिद्धान्त है, वही भीतर और सबसे ठीक स्तर का प्रतीत होता है। यद्यपि शङ्कर दर्शन म भी कितने सिद्धान्त भुक्तिविस्तृत प्रतीत होते हैं, यद्यपि सूत्र विचार करने पर विरोध का शेष भी नहीं रह जाता। एक बात और भी ध्यान देने योग्य है कि ओतों के लक्ष्यविचार के समस्त भुक्ति के सामने भुक्ति का कुछ भी आदर नहीं है, बल्कि उस समय भुक्ति में औदासीन्य ही रहता है। यही ओतों का भीतत्व भी है यह पहले भी कहा चुका है। एक बात और भी समझने योग्य है कि—'परमस्य चक्षुः स भूयोत्यकर्षा' (श्वे ३।१६) इत्यादि दर्शन भुक्ति के सर्वथा विस्तृत हैं जो भी द्वैतवादियों ने भी भुक्ति में उदासीन होकर स्वामाबिक्त ही परमात्मा में इष्टुत माना है, यही उनका भीतर है। रामानुजाचार्य ने भी भीमात्म्य म लिखा है—नहि परमात्मन करणायसद्व्यष्ट्यात्मिकम् अविष्टु रमाभव एव। (भीमात्म्य बृ १।१।१६) अर्थात् परमात्मा का जो व्यष्टित्व ओतुत्वं आदि गुण हैं वे इष्टुतों के अर्थात् नहीं हैं किन्तु स्वामाबिक्त ही हैं इस प्रकार उपर्युक्त विषयों पर विचार करने से स्पष्ट हो जाता है कि शङ्कराचार्य का अद्वैतदर्शन भीतर है।

## अविद्या का विचार

शङ्कर दर्शन म परमार्थमूल सत्य (पदार्थ) परमात्मा ही है। यही आत्मा सत्य है। यही आत्मा इक्ष्ण्य अर्थात् सत्य है। चित् और ज्ञान सत्य का भी यही भाव्य है। यह किसी प्रकार की विशेषता से शून्य अर्थात् निर्विशेष है। यह इस प्रकार का है ऐसा नहीं कहा जा सकता। यह अधिम्य हान से मन का भी अधिव्य है। उन्नी परमात्मा की शक्ति मायापदार्थ्य अविद्या है। सत्य सत्य और तमोमय जगत् का मूल कारण यही अविद्या है। यह आत्मशक्ति (अविद्या) पारमार्थिक सत्य न हान के कारण अतत्त्वम्या और व्यावहारिक सत्य होने से उत्पन्नया भी है। उभयपार्थक्य होने के कारण ही अनिर्वचनीय भी कही जाती है। चित् के साथ इसका सम्बन्ध तीन प्रकार का होता है। जिस प्रकार आकाशसत्य काट, दला,

मिथी आदि ३ मीटर और बाहर सर्वत्र व्याप्त है, उठी प्रकार वह चित् भी अविद्या के भीतर और बाहर सर्वत्र व्याप्त है। अविद्या में सर्वात्मन से चित् की व्याप्ति होने से अविद्या के कार्य सकल दुष्टिनी आदि मूर्त्त पदार्थों में और बुद्धि आदि अमूर्त्त पदार्थों में चित् की व्याप्ति सिद्ध हो जाती है। वह एक प्रकार का सम्मिश्र हुआ। जिस प्रकार, स्फटिक स्वच्छ होम के कारण समीप वस्तु में रहनेवाली छवि का ग्रहण करता है, उसी प्रकार वह अविद्या भी अन्ततः गुणगुण के बीजभूत होने पर भी स्वस्वभावः स्वच्छ ही है इसलिए चित् को ग्रहण करती है। वही विश्रामास कहा जाता है। यह द्वितीय प्रकार है। जिस प्रकार दर्पण अपने सामने वर्तमान मुख आदि के प्रतिबिम्ब को ग्रहण करता है उसी प्रकार वह अविद्या भी चित् के प्रतिबिम्ब को ग्रहण करती है, और प्रतिबिम्बित को चित् है उसका भी विश्रामास शब्द से व्यवहार किया जाता है। यह तीसरा प्रकार है।

## ईश्वर और जीव

इन तीन प्रकारों में प्रथम प्रकार से चित् की व्याप्ति जिस प्रकार समझिभूत अविद्या में रहती है, उसी प्रकार अविद्यिभूत अविद्या और उसके कार्यभूत दुष्टिनी आदि मूर्त्त पदार्थों और बुद्धि आदि अमूर्त्त पदार्थों में भी वह रहती है। जिस प्रकार, आकाश की व्याप्ति मृत्-जल में, मृत्-जल में और उसके कार्यभूत वट-शराव आदि निक्षिप्त प्रपञ्च में सर्वत्र सर्वत्र रहती है एवं द्वितीय और तृतीय प्रकार से होनेवाला चित् के साथ अविद्या का जो सम्मिश्र है वह स्वच्छ वस्तु में ही होता है। जिस प्रकार, स्वच्छ स्फटिक आदि मणियों समीपस्थ वस्तुओं की छवि का ग्रहण करती है अस्वच्छ मृत्तिका आदि नहीं उसी प्रकार दर्पण आदि ही प्रतिबिम्ब का ग्रहण करते हैं काष्ठ आदि नहीं। प्रथम प्रकार से आकाश की तरह चित् की व्याप्ति स्वच्छ और अस्वच्छ सकल पदार्थों में है। एक बात और भी है कि प्रथम या द्वितीय प्रकार से चित् का अविद्या से जो सम्मिश्र है उससे बुद्धि आदि में प्रतीयमान जो विश्रामास वा चित्प्रतिबिम्ब है उसमें भी प्रथम प्रकार से पुन चित् की व्याप्ति रहती ही है। इस अवस्था में यह सिद्ध होता है कि जिस प्रकार बुद्धि चित् से अवच्छिन्न रहती है, उसी प्रकार विश्रामास वा चित्प्रतिबिम्ब से भी। वही बात य आत्मनि सिद्धि आत्मनोऽन्तरं ( ५ उ ३।१२ ) इस वरक मुक्ति से बोधित होती है।

आमास और प्रतिबिम्ब में बहुत कम अन्तर है। परन्तु, बुद्धि से अवच्छिन्न को चित् है उससे आमास और प्रतिबिम्ब में इस प्रकार अन्तर देखा जाता है—जिस प्रकार आकाश का काम अवकाश देना है। अवकाश भी अवकाश देने का काम करता ही है। अवकाश देने में अवकाश पद की अपेक्षा नहीं करता उसी प्रकार इस छवि से अवच्छिन्न चित् भी शुद्ध चित् के कार्य का सम्पादन करता है अवकाश की तरह अपनी उपाधि की अपेक्षा नहीं करता। वही माया-समिति से अवच्छिन्न वा चित् है वह ईश्वरपद का वाच्य होता है। वह ईश्वर माया के कार्य उत्प, रज और तम में लक्ष गुण की उपाधि से कुछ हमें से हरि रजोगुण की

उपाधि से मुक्त होने से ब्रह्मा और तमोगुण की उपाधि से मुक्त होने से शकर, इन तीन रूपों को धारण करता है। इन तीनों में वचमान जो सत्य, रज और तम हैं, वे मिलकुल विद्युत् नहीं हैं किन्तु अपने से मिला दोनों गुणों से अंशतः मिश्रित हैं। ये हरि, हर और हिरण्य-गर्भ भी ईश्वर से उपाधिवशात् मिश्र होने पर भी वस्तुतः अमिश्र ही हैं, जैसे मठाभ्यर्चार्थी बटाकाश मठाकाश से अमिश्र होता है। इसीलिए, इन तीनों को भी ईश्वर कहा जाता है। इसी प्रकार व्यष्टिमूल अविद्या में प्रतिबिम्बित जो चित् है, वह जीव-मय का बाध्य होता है। जिस प्रकार दर्पण में स्थित प्रतिबिम्ब दर्पण का अनुसारी होता है, अर्थात् प्रतिबिम्ब दर्पण के निश्चल रहने पर निश्चल रहता है और दर्पण के चञ्चल रहने पर चञ्चल। दर्पण में जो मलिनता आदि है, उनसे भी वह प्रभावित होता है। इससे जीव और ईश्वर, दोनों का औपाधिक होना सिद्ध होता है। मेह केवल इतना ही है कि जीव उपाधिमूल अविद्या के अजीन है और ईश्वर स्वतन्त्र है, माया के बन्ध नहीं। 'रूप रूपं प्रतिकूलो बभूव', तदस्य रूपं प्रतिबल्लभाय' (बृ उ० २।५।१६) - 'मायामासेन जीवेशी करोति (च ता उ) इत्यादि अनेक श्रुतिर्वा इसी सत्य को प्रतिपादित करती हैं। जो माया विद्युत् चित् को भी अपने सम्बन्ध-मात्र से विमल कर जीव ईश्वर आदि अनेक रूपों में सिद्धाई देती है वह और उसका सम्बन्ध दोनों अनादि माने जाते हैं। सभी दर्शनकार अपने-अपने मत के अनुसार मूल कारण को अनादि स्वीकार करते हैं इस कारण कुछ पदार्थ अनादि माने जाते हैं—जीव, ईश विद्युत् चित् जीव और ईश्वर का मेह, अविद्या और उसके साथ चित् का योग। इसीको संक्षेपशायीरूप में इस प्रकार लिखा है—

‘जीव ईशो विद्युश्चो चित् तथा जीवेशचोमिद्या।

अविद्या लक्ष्मिर्वीणाः पञ्चस्मात्कलाद्याः ॥’

माया का चित् उस को सम्बन्ध है वह मानिक अर्थात् माया परिकल्पित ही है जिस प्रकार छुट्टि में रजत। चिदात्मा में जो माया का अभ्यास है वही अनादि है और जिसने अभ्यास है सब चादि है।

## अभ्यास का स्वरूप

अभ्यास किस प्रकार होता है इसका संक्षेप में निर्देश किया जाता है। सर्वप्रथम शुद्ध चिदात्मा में अनादि माया का अभ्यास होता है इसके बाद अभ्यास विशिष्ट चिदात्मा में माया के परिणामीभूत अहङ्कार का अभ्यास होता है। तबल शुद्ध चिदात्मा में अहङ्कार का अभ्यास नहीं होता; क्योंकि वह (शुद्ध चिदात्मा) स्वयं प्रकाश है। इसीलिए, लक्ष्मिपञ्च अज्ञान नहीं हो सकता किसी रूप से अज्ञान का वस्तु है वही अभ्यास का अविधान हो सकती है। प्रथम अहङ्कार ही अनादि है इसीलिए उसमें अज्ञान की अपेक्षा नहीं होती। अहङ्कार के अभ्यास से विशिष्ट जो चिदात्मा है, उसमें अहङ्कार के जगत् का काम संकल्प आदि है और इन्द्रिय के जगत् जो कारणर आदि है उनका अभ्यास होता है। अहमिच्छामि ‘अहं कायः’,



इस प्रकार की प्रतीति सर्वांगुमयविह है। इससे स्पष्ट प्रतीत होता है कि जिस विदात्मा में अहंकार का अभाव नहीं होता, उसमें इन्द्रियों के बर्तन जो काम करण आदि हैं उनका भी अभाव नहीं हो सकता; किन्तु अल्पताहंकार विशिष्ट में ही काम आदि का अभाव हो सकता है। अहंकार के अभाव से विशिष्ट उही विदात्मा में इन्द्रिय के बर्तनों का भी अभाव होता है। इन्द्रियाभ्यासविशिष्ट विदात्मा में इन्द्रिय के बर्तनों का अभाव नहीं हो सकता। क्योंकि 'अहं बहू' ( मैं अहं हूँ ) इस प्रकार की प्रतीति किसी को नहीं होती।

एक बात और भी है कि, समीप रहनेवाली सभी वस्तुओं का अभाव अवरण होता ही है। इस प्रकार का यदि कोई नियम रहता तब तो किसी प्रकार मानना ही होता परन्तु ऐसा नहीं है। क्योंकि प्रतीति के अनुसार ही अभाव होता है। अभाव नहीं। यदि 'बहुरम्' इस प्रकार की प्रतीति होती, तो इन्द्रियों का भी अभाव समझ जाया परन्तु ऐसी प्रतीति नहीं होती है।

यहाँ एक उदाहरण होती है कि यदि इन्द्रियों का अभाव न मानें तो इन्द्रियों के बर्तनों का अभाव किस प्रकार हो सकता है? इसका उत्तर यही है कि इन्द्रियों का कभी अभाव नहीं होता है, यह बात तो नहीं है। बल्कि केवल अहंकाराभ्यासविशिष्ट विदात्मा में इन्द्रियों का अभाव नहीं होता है, यही वास्तव है। मायाभ्यासविशिष्ट विदात्मा में तो इन्द्रियों का अभाव होता ही है; क्योंकि 'बहुता पर्यामि' ( अहं से वेदता हूँ ), इस प्रकार का व्यवहार लोक में प्रचलित है और यह प्रतीति पद पद आदि के समान अव्यक्त इन्द्रियों को ही हो सकती है; क्योंकि भूत और मौक्तिक एकाग्रविदात्मा में ही कल्पित हैं और अहंकाराभ्यासविशिष्ट को विदात्मा है उही न मनुष्यादिबैशिष्ट्य से वेद का अभाव होता है; क्योंकि अहं मनुष्य, इस प्रकार की प्रतीति लोक में अनुमूल है। एक बात और है कि वेद का भी सामान्य रूप से अभाव नहीं होता है। क्योंकि 'वेदोऽहम्' ( मैं वेद हूँ ) इस प्रकार सामान्यतः प्रतीति नहीं होती। और भी, मनुष्यादि के अभाव से विशिष्ट को विदात्मा है उसमें स्वतन्त्रादि वेद-बर्तनों और पुनः आर्वा आदि बर्तनों का अभाव होता ही है, क्योंकि 'अहं त्वा' ( मैं मोटा हूँ ), ऐसी प्रतीति होती है, और पुनः के पृथिवी होने पर मैं ही पृथिवी हूँ। इस प्रकार का भी व्यवहार लोक में फैला जाया है।

एक बात और भी व्याख्यान है कि 'इहं रजतम्' ( यह रजत है ) की प्रतीति से शुद्धि में जो रजत का अभाव होता है उस अव्यक्त रजत में शुद्धिगत जो इहं-रजत-ब्रह्म है उसका पुनः अभाव होता है। इसी प्रकार पूर्वोक्त तन्त्र अभाव-रजतों में अव्यक्त का माया प्रमाण है। उनका पुनः अभाव होता है। इसी को 'अभ्योन्वाभ्यास प्रपि' कहा है। जिस प्रकार, जो रजतों के परस्पर कोटने से इहं प्रपि हो जाती है उसी प्रकार अभाव-रजतों में भी अभ्योन्वाभ्यास से इहं प्रपि हो जाती है।

इस प्रकार की अभाव परम्परा में भी ह्य विदात्मा किसी प्रकार भी अहं ( इति ) नहीं होता है। कारण अभाव का जो अविज्ञान है उसका आरोपित

वस्तु के साथ किसी प्रकार भी स्पर्श वस्तुतः नहीं होता। इस पर आचार्यों ने भी कहा है—

अहि भूमिकपरवती भृगुतुष्ट्या-जल की वाहिनी सरिता का उद्बन्धन ।

भृगुवारिपूरपरिचूरवती न नदी तपोपलभुं सृजति ॥

वास्तव में यह है कि ऊपर भूमि भृगुतुष्ट्या-जल की वाहिनी सरिता का उद्बन्धन अर्थात् स्पर्श नहीं करती, और भृगुमरीचिकारूपी जल से परिपूर्ण नदी भी ऊपर भूमि का स्पर्श नहीं करती, अर्थात् ऊपर भूमि और भृगुतुष्ट्या जल का परस्पर कोई सम्बन्ध नहीं है। इसी प्रकार अनादि सम्बन्ध से चिदात्मा के साथ सम्बन्ध जो माया है उसमें चिदात्मा छद्म होने के कारण, भीतर प्रवेश करता हुआ और व्यापक होने के कारण उसने बाहर भी रहता हुआ परिच्छिन्न होता है। एवम्यकारण माया से वस्तुतः असम्बन्ध चिदात्मा, माया उपाधि से युक्त होने के कारण ईश्वर कहा जाता है। कबल चिदात्मा में ईशितुत्व (शासनकृत्यत्व) होना सम्भव नहीं है; क्योंकि वह निर्लेप है। वह साक्षी होने के कारण मायाविशिष्ट भी नहीं हो सकता वस्तुतः माया से असम्बन्ध ही रहता है। माया के जड़ होने से मायाविशिष्ट में साक्षित्व भी नहीं हो सकता है। इसलिये, चिदात्मा माया के सम्बन्ध से ईश्वर और माया से असम्बन्ध होने के कारण साक्षी भी कहा जाता है। माया भी चिदात्मा के सम्बन्ध से शुद्धवैयर्थ्य के द्वारा परिणामोन्मुक्त होती है और शुद्धवैयर्थ्य होने से ही अनेक प्रकार के परिणाम होते रहते हैं। कोई परिणाम रजोगुण और तमोगुण के अंशतः मिश्रण रहने से उत्पन्न प्रधान होता है वही शुद्ध उत्पन्न प्रधान कहा जाता है। पुनः उस शुद्ध उत्पन्न प्रधान के भी परिणाम रजोगुण-तमोगुण के अंशतः सम्मिश्रण होने से उत्पन्न-प्रधान ही होते हैं। किन्तु, यह मलिनसत्त्व प्रधान कहा जाता है। इस प्रकार, मलिनसत्त्व प्रधान प्रकृति के अष्टविध अन्तःप्रकार के उत्पन्न प्रधान ही प्रकृति के परिणाम होते हैं।

यहाँ यह भी समझना चाहिए कि उत्पन्न प्रधान अष्टविध प्रकृति के जो परिणाम हैं उन्हीं में चित् का प्रतिबिम्ब पड़ता है। शुद्ध रजोगुण तमोगुण प्रधान अथवा मलिन रजोगुण-तमोगुण प्रधान का प्रकृति के परिणाम है उनमें चित् का प्रतिबिम्ब कभी नहीं पड़ता; क्योंकि वे शुद्ध रजोगुण या तमोगुण-प्रधान होने के कारण अत्यन्त होने से प्रतिबिम्ब के ग्रहण करने में अक्षम हैं। और, उत्पन्न प्रधान-अष्टविध प्रकृति-परिणामों के समूह में भी चित् का प्रतिबिम्ब नहीं पड़ता है जैसे अनेक दर्पणों के परस्पर सन्निकट होने पर भी मिलकर एक प्रतिबिम्ब के ग्रहण करने में उनका अक्षमत्व ही देखा जाता है। इसी अष्टविध मलिनसत्त्व प्रधान प्रकृति के अन्तःपरिणामों में चित् के जो प्रतिबिम्ब हैं वे ही जीव कहे जाते हैं। इसी बात को निवारणयुधि में पञ्चवरी में दूसरे शब्दों में कहा है—शुद्ध उत्पन्न प्रधान-प्रकृति के परिणामों को माया और मलिनसत्त्व प्रधान-प्रकृति के परिणामों को अविद्या कहते हैं एवं मायोपाधि में अक्षयिष्ठ चित् (चित्तम्) का ईश्वर और अविद्योपाधि से अक्षयिष्ठ चित् को जीव कहते हैं। इन दोनों (ईश्वर और जीव) में



अब वहाँ यह सम्यक् होता है कि सब भुक्तियों की उपपत्ति सिद्ध हो जाने पर भी परस्परविरुद्ध भेद, ऐक्य और भेद इन तीनों का वक्ष्य क्यों किया ? इसका उत्तर यही होता है कि वेदान्त-शास्त्रों की प्रवृत्ति मुमुक्षु जनों के हित के लिए ही हुई है और मुमुक्षुओं का परमसाध्य जो मात्त है, उसी का उपपादन ऐक्यप्रतिपादक भुक्तियों से किया गया है। मोक्ष का साधनभूत जो परमात्म-दर्शन है, वह साधकों के भेददर्शी होने के कारण ही भेदप्रतिपादक भुक्तियों से वर्णित है। भक्त भुक्ति आत्मदर्शन के मार्ग का बताती हुई कहती है—साधकों को चाहिए कि अन्तर्धामी होने के कारण परमात्मा का अनुसन्धान करे। भुक्ति के अर्थों के व्यापक अध्ययन और मनन करने से उसका वात्सल्य स्पष्ट प्रतीत होता है कि पूर्वोक्त अर्थ ही शुद्ध है। इस प्रकार, और और परमात्मा के अमेद (एकत्व) सिद्ध हो जाने पर भी किसी का मन्त्र होता है कि यदि आत्मा में एकत्व-धर्म मानते हैं, तो आत्मा सर्वत्रोपस्थित होता है निर्विशेष नहीं रहता, जो शरीर मत्त का परम विशिष्ट है। यदि एकत्व को न मानें, तब तो द्वैत गये पक्ष जाता है, अद्वैत सिद्ध नहीं होता। इसका उत्तर यही होता है कि एकत्व कोई प्रमात्यर नहीं है, बल्कि हित का अभाव-रूप ही है। अर्थात्, वहाँ हित का सर्वत्र अभाव है।

## ब्रह्म में भुक्ति-प्रमाय की गति

‘न जीवा भिन्ने’ (छा उ ३।१।३) जीवाः स भिन्नेः (श्वेत उ ३) इत्यादि अनेक भुक्तियाँ जीव के नियम में प्रमाय हैं। इसी प्रकार ईश्वर के नियम में भी ‘ईश्वर सर्वभूतानां (म ना उ १।७।४) तमीश्वराणां परमं मदेधरम्’ (श्वेत उ ३।७) इत्यादि भुक्तियाँ प्रविष्ट हैं। परन्तु शुद्ध निर्विशेष और अलक्ष्य विद्वत्पक्ष ब्रह्म तो किसी प्रकार भी भुक्ति का नियम नहीं हो सकता है और न अनुमान का ही। इस अवस्था में उक्त ब्रह्म किसी प्रमाय में सिद्ध नहीं होता। कारण यह है कि निर्विशेष और अलक्ष्य मानने में बाध्य-वाचक-भाव-रूप सम्बन्ध भी उसमें नहीं होता इस अवस्था में बाध्य-मर्यादा से भुक्ति भी ब्रह्म के उपपादन में समर्थ नहीं होती। इस अवस्थामय को ‘वतो बाधो निवर्त्तन’ इत्यादि भुक्तियाँ भी स्वयं स्पष्ट रूप में स्वीकार करती हैं।

इतना होने पर भी मुमुक्षु-जनों के कल्याण के लिए बहुरिक्त भुक्ति भी किसी प्रकार निषेध-मुक्त से शुद्ध विद्वत्पक्ष-रूप ब्रह्म का बोध कराने में सक्षम हो ही जाती है। बिना प्रकार नबोवा मायिका से उसकी लम्बी दृष्टि है कि इस अनन्तमूर्त में द्वारा प्रतिबिम्बित है। उस समय वह मायिका लब्ध से कुछ भी नहीं चोखती। अब पुनः प्रगुक्ति के निर्देश से प्रवृत्ति है कि क्या वह लाल मुरटा बाध द्वारा प्रतिबिम्बित है। वह कहती है, नहीं अर्थात् नहीं। फिर लम्बी दृष्टि है कि क्या वह दाव में आ पड़ी निषेध है वह प्रतिबिम्बित है। उत्तर देती है—नेति इसी प्रकार अब लक्ष्य दृष्टि पर उसकी लम्बी यही उत्तर पाती है—नेति नेति। अब अन्त में उक्त प्रतिबिम्बित ही उत्तर प्रगुक्ति निर्देशकर प्रवृत्ति है इस पर वह मरीटा मायिका पुनः हो जाती है कुछ भी नहीं बचती। इसी से उत्तर में वह पुनः लम्बी लम्बक लम्बी है कि यही इच्छा प्रतिबिम्बित है।

टीक इती प्रकार स एवा नेति नेति ( ब उ ३।१।२६ ) ; 'अस्त्वत्मा अनन्त' ( ब उ ३।२।८ ) 'अशब्दमकारमस्पर्शम्' ( क उ ३।१५ ) इत्यादि भुक्तिर्मा निवेद-मुख स ही अवाद्य अलक्ष्य अविनश्य चिद्व्यपन आनन्द उत्तरात्मा ब्रह्म के बोध कराने में एकल और परिपूर्ण हो जाती है ।

## बन्ध का स्वरूप

चित् सम्बन्ध स माया का का परिग्राम होता है उस पदार्थ निरूपण-मल्लम परसे ही कर चुके हैं । मूल और मौलिक निश्चित अवात्-प्रगल्भ मूर्त, अमूर्त और अस्मात्त्व तीन प्रकार के मूल से जो पहल कह आप हैं वे स माया उ ही परिग्राम हैं । माया और माया उ परिग्रामों उ साध होनेवाला का चित् का सम्बन्ध है बही बन्ध है । मैं अक्ष हूँ, मैं सुखी हूँ मैं दुःखी हूँ और मैं शरीरी हूँ—इत्यादि अनेक प्रकार से ठठका अनुभव होता है । सुख-दुःख का चित्तना भी अनुभव होता है ठठका मूल कारण बन्ध ही है । 'न ह वै शरीरस्य क्ताः प्रियाः प्रिययोरपरिचरित्वा' ( ब्रा उ ८।२।१६ ) इस भुक्ति का भी यही तात्पर्य है । अर्थात्, जबतक शरीर का सम्बन्ध रहेगा, जबतक प्रिय और अप्रिय का अपहान अर्थात् नाश नहीं हो सकता । प्रिय अप्रिय का जो अर्थस्पर्श है वही मोक्ष है । जबतक द्वेष दर्शन रहेगा जबतक किसी प्रकार भी प्रिय और अप्रिय का अवस्थान नहीं हो सकता । इतीन्द्रिय, आत्मैक्यस्वरूप की सम्पत्ति अपेक्षित होती है । अर्थात्, आत्मैक्यस्वरूप की सम्पत्ति उ बिना प्रिय और अप्रिय क अर्थस्पर्श-रूप मोक्ष भी दुर्लभ है । और, आत्मैक्यस्वरूप सम्पत्ति भी कर्म और कर्म-मूलक शरीरादि सम्बन्ध-रूप पाश विमोचन के बिना दुर्लभ ही है । आत्म-विज्ञान के बिना पाश विमोचन भी दुर्लभ ही है । आत्म-विज्ञान भी अविकार के बिना दुर्लभ है । इतीन्द्रिय, अविकार प्राप्ति के लिए चित्त-शुद्धि परमावश्यक है । क्योंकि चित्त-शुद्धि ही, अविकार के समादन द्वारा मोक्ष की दृष्टि को उत्पन्न कर ठठके द्वारा आत्म-विज्ञान के प्रतिपक्ष करने में सहायक होती है । जबतक चित्त की शुद्धि न हो जबतक अज्ञ साधन के लिए निष्काम कर्म अवश्य करते रहना चाहिए । निष्काम कर्म की कर्तव्यता के विषय में तीन कहनों ( पक्ष या प्रकार ) की कहना की जाती है ।

प्रथम कथ—निष्काम कर्म केवल चित्त-शुद्धि का कारण होता है । चित्त-शुद्धि हो जाने पर मोक्ष की दृष्टि स्वमागत हो जाती है । इससे बाद गुरु के उपदेश आदि के द्वारा आत्म-विज्ञान होता है । द्वितीय कथ—निष्काम कर्म ही चित्त-शुद्धि के द्वारा मोक्ष की दृष्टि का कारण होता है । मोक्ष की दृष्टि के बाद गुरु के उपदेश आदि से आत्म-विज्ञान होता है । तृतीय कथ—निष्काम कर्म ही आत्म-विज्ञान का कारण होता है । वह निष्काम कर्म ही चित्त-शुद्धि, मोक्षेच्छा और गुरु के उपदेश आदि के द्वारा आत्म-विज्ञान का समादन करता है । प्रत्येक अवस्था में आत्मैक्य-विज्ञान के बाद द्वेष के दर्शन न होने से शेषतोऽपि कर्म का अवसर नहीं रहता और किसी काम के लिए कर्म की आवश्यकता भी नहीं रह जाती ।

## कर्म का उपयोग

अब प्रकरणावश, कर्म का उपयोग किस प्रकार होता है, यह विचारणीय है। निष्काम कर्म, चित्त-शुद्धि और मोक्षेच्छा, इन तीनों में कौन किसका कारण है और कौन किसका फल यह विचार का विषय है।

पहले यह जानना आवश्यक है कि निष्काम कर्म से ही चित्त-शुद्धि होती है, सकाम कर्म से नहीं। क्योंकि, सकाम कर्म तो राग द्वेष मत्तो का ही उत्पन्न करता है, जिससे चित्त अशुद्ध ही रहता है। और, जबतक चित्त-शुद्धि नहीं होती, तबतक निष्काम कर्म भी नहीं हो सकता। कारण यह है कि राग द्वेष मत्तो से मुक्त मन में निष्काम कर्म का आचरण सम्भव ही है। इस आचरण में अन्वोन्माभय शय का होना अनिवार्य है। इसी प्रकार, मोक्ष की इच्छा होने पर ही चित्त-शुद्धि के लिए यत्न होना सम्भव है। चित्त-शुद्धि होने पर ही मोक्ष की इच्छा हो सकती है यह दूसरा अन्वोन्माभय है। और भी निष्काम कर्माचरण के बाद ही चित्त-शुद्धि के द्वारा मोक्ष की इच्छा हो सकती है। मोक्ष की इच्छा होने के बाद ही निष्काम कर्म हो सकता है यह तीसरा अन्वोन्माभय होता है। अब यहाँ तीनों की व्यवस्था किस प्रकार की जायगी यह विचारणीय है।

इसकी क्रमिक व्यवस्था इस प्रकार होती है—पहले जब सकाम कर्मों के फल का बार-बार अनुभव करने पर उन कमजोरों में अकृता और अस्थिरता की बुद्धि होती है तब चित्त में वैराग्य का अंकुर उदित होता है। उस वैराग्य में काम द्वेष मत्तो के मूल हान पर चित्त की शुद्धि और मोक्ष की इच्छा होने लगी बढ़ने लगती है। यद्यपि निष्काम कर्माचरण सुविनिहित होने में विद्यमान ही रहता है, तथापि वैराग्य के उदय होने के बाद सकाम कर्म का हाथ होने से तबल हाथर मोक्ष की इच्छा बढ़ने लगती है। इससे सिद्ध होता है कि उक्त तीनों में कार्यकारणमात्र उत्पत्ति में नहीं है किन्तु बुद्धि में ही है। अर्थात्, उक्त तीनों की सहायता से तीनों में उत्कर्ष का ही आचरण होता है।

## साक्षात्कार के साधन

इस प्रकार, निष्काम कर्म के आचरण से जब चित्त तबला शिथिल हो जाता है तब तीव्र मुमुक्षा उत्पन्न होती है। इससे बाद ही आत्म-विज्ञान सम्पादन करने के योग्य होता है। मोक्ष की तीव्र इच्छा यही है कि जिससे होने पर समुप्य सद्यमर भी मोक्ष के लिए प्रयत्न किए बिना नहीं रह सकता। आत्मसाक्षात्कार का ही नाम आत्म-विज्ञान है। जिस प्रकार माता अपने पुत्रों का उन्माग से सम्माग में प्रवृत्त कराने के लिए प्रत्येक प्रकार का यत्न करती है उसी प्रकार भुवि भी मुमुक्षुजनों का सम्मार्ग में प्रवृत्त कराने के लिए मोक्ष के साधनीभूत आत्मसाक्षात्कार का उपदेश करती है—  
आ मा वा र द्वाङ्गः भोक्तव्यं भक्ष्यं निर्दिष्टातिष्ठत्यथ। (बु उ १।४।६)।  
अर्थात् आत्मा का दर्शन—साक्षात्कार करना या हए। उपाय के बिना साक्षात्कार

हाना असम्भव है, इसलिए भुक्ति दर्शन का उपाय भी स्वयं बताती है—‘आत्मन्’ अर्थात् भवत्व करना चाहिए। ‘इशमस्तवमसि’ इस वाक्य में भिन्न प्रकार आत्म से ही इशम आत्मा का आद्यात्कार होता है, उसी प्रकार यहाँ भी आत्मरूप भुक्ति के भवत्व से ही आत्मा का आद्यात्कार हो सकता है यही भुक्ति का तात्पर्य है।

इस प्रकार का आद्यात्कार आत्मा की अविरत भावना से ही हो सकता है। भिन्न प्रकार, भिन्न क कर्मण क मम होने से नास्तिकों को भुक्तियों पर विश्वास नहीं होता उसी प्रकार यदि भुक्ति के अर्थ में असम्भावना या विपरीत भावना से इतर विश्वास नहीं हो तो अविरत भावना भी असम्भव है। इसलिए, असम्भावना या विपरीत भावना की निवृत्ति के लिए मनन की आवश्यकता समझती हुई भुक्ति भवत्व के बाद मनन, ‘मन्त्रम्’ का ॥ उपदेश करती है। निरन्तर आत्मनिपक्व अनुवृत्तान का ही नाम मनन है। इसी का नाम अनवरत भावना है। अनवरत भावना के बिना निदिष्यात्मन नहीं हो सकता इसीलिए ‘मन्त्रम्’ के बाद ‘निदिष्यात्तित्तम्’—निदिष्यात्मन का विज्ञान भुक्ति करती है। निदिष्यात्मन का अर्थ लग्नवत्ता ही होता है।

### मोक्ष का स्वरूप

मोक्ष में कुछ अपूर्व वस्तु की प्राप्ति नहीं होती है किन्तु मूलस्वरूप में जीवात्मा का जो अवस्थान है वही ‘माक्ष’ कहा जाता है। उस अवस्था में कुछ अपूर्व प्राप्त्य नहीं रह जाता है। यद्यपि आत्मा का, कदावस्था म भी मूल स्वरूप में अवस्थान रहता ही है तथापि वह अज्ञात है अर्थात् उसे आत्म-स्वरूप का ज्ञान नहीं रहता। इसलिए, अज्ञान या अविद्या का नाश होना ही मोक्ष है यह सिद्ध होता है। श्रीवैष्णवाचार्य ने मातृहृन्म-कारिका में लिखा है—

‘अविद्याल्लस्यो मोक्षो ता च वन्द्य वदाह्वयः’

अर्थात् अविद्या का अज्ञान के नाश का ही नाम मोक्ष और अविद्या का ही नाम वन्द्य है। उस मोक्ष का लक्षण वस्तु एक ज्ञान (विद्या) ही है और दूसरे आत्मवाद्यात्कार का ही नाम विद्या है। आत्मा के आद्यात्कार होने पर जीवित मनुष्य भी ब्रह्म ही है। इसीका नाम जीवभुक्त है। इस भुक्तवस्था में हेतु के नाश होने पर भी कोई छति नहीं है। भिन्न प्रकार, जेन में तिमिर (मोक्षबाधित) आदि शेष व हो चन्द्रमा देखे जाने पर हो चन्द्र किसलिए दृश्य, इस प्रकार का छन्देह किसी को नहीं होता है। अज्ञाना छन्देह होम पर भी वगत म एक ही चन्द्रमा है दृष्ट नहीं इस प्रकार क आत वचन से वह निवृत्त हो जाता है।

तथापि आत वचन से हो चन्द्रा के अज्ञान का नाश होने पर भी शेष से ही चन्द्रो का मान होता ही है तथापि फिर साक्षा नहीं होती कि वक्षा ने दृष्टे चन्द्र को क्यों वमावा। इसलिए, भिन्न प्रकार हो चन्द्रो को देखना भी किसी काम का नहीं होता उसी प्रकार जीवभुक्त को होमेवाद्या वगत का अवभास किसी काम का नहीं होता। क्योंकि उस निमित्त ज्ञान है कि ये चन अज्ञान हैं अविद्या हैं, इसलिए वह लघोभुक्त है।

इस अवस्था में, उसका आत्मा त्यक्तामिमान होकर अपने मूलस्वरूप में जाने के लिए तैयार हो जाता है। जिस प्रकार, स्वामी अपने भूत क ऊपर से जब अपना ममत्व हटा देता है, तब वह भूत भी अपने पर की ओर उन्मुख हो जाता है।

यही बात 'गताः कलाः पञ्चदश प्रतिष्ठाः' (मु. उ. ३।१।७) इस भूमि से सिद्ध होती है। प्राणियों के शरीर का परिणाम दो प्रकार का होता है—एक जीव से त्यक्तामिमान शरीर का विघटन-रूप और दूसरा, जीव से गृहीतामिमान का संश्लेष-रूप। प्राणियों की मृतावस्था में शरीर में रहनेवाले आत्मा भूत हैं, वे अपनी-अपनी प्रकृति में जाने के लिए तैयार हो जाते हैं और सघोमुख के शरीरगत जो सूत्र बंधे हैं, वे भी अपने मूल कारण में जाने के लिए तैयार हो जाते हैं। यही दोनों में विशेषता है। एक बात और है कि मृतावस्था में जिनका विघटन प्रारम्भ हो गया है, ऐसे स्थूल भूत भी शरीर के रूप में प्रत्यभिज्ञात होते हैं। इसी प्रकार, सघोमुख के सूक्ष्म भूत भी, जिनका विघटन प्रारम्भ हो गया है, कुछ काल पर्वन्त संस्कार के बंध से अनुबद्ध होते हैं। किन्तु, उनका संस्कार भी क्षोभोत्पन्न रहता है; क्योंकि बुद्धि का कुछ कारण नहीं है। संस्कार के अवधान में ही कैवल्य या मुक्ति की प्राप्ति होती है। जिसका आत्म-विज्ञान सामान्यतः उत्पन्न होकर भी साक्षात्कार अवस्था को प्राप्त नहीं करता, वह देवयान-मार्ग द्वारा क्रमशः साक्षात्कार अवस्था को प्राप्त होता है।



## न्याय-दर्शन

न्याय-दर्शन के प्रारम्भिक महर्षि गौतम हैं। एक समय व्यासदेव ने इस मूल को दूधित करके रख दिया किन्ना था। इस पर गौतम ने प्रतिज्ञा की, कि मैं व्यास का मूल इस क्षेत्र से नहीं देखूंगा। बाद में व्यासदेव ने अमुनय-विनय से गौतम को प्रथम किया इस पर गौतम ने अपने योग-बल से पैर में नेत्र प्रकटित कर ठीक क्षेत्र से व्यास के मुख की देखा। इसीविषय, इस दर्शन को 'अक्षुपाद-दर्शन' कहते हैं।

इस दर्शन में मी वैशेषिक-दर्शन की तरह पदार्थों के उत्पन्न-ज्ञान से निःप्रयत्न की विधि बताई जाती है। न्याय-दर्शन में सोलह पदार्थ माने गये हैं—प्रमाण प्रमेय संशय प्रबोधन दृष्टान्त सिद्धान्त अक्षय्य तर्क निर्व्यय, बाद ज्ञान विषयता, हेत्वाभाव अक्ष अति और निग्रहस्थान। इनहीं पदार्थों के यथार्थ ज्ञान से मुक्ति की प्राप्ति बताई गई है।

न्याय-शास्त्र के पाँच अध्याय हैं—प्रत्येक अध्याय में दो दो आह्निक हैं। प्रथम अध्याय के प्रथम आह्निक में प्रमाण से लेकर निर्व्यय-पर्यन्त नव पदार्थों के अक्षय्य किये गये हैं। द्वितीय आह्निक में बाद अति सात पदार्थों के अक्षय्य पर विचार किया गया है। द्वितीय अध्याय के प्रथम आह्निक में संशय का परीक्षण उसका कारण और उसका स्वरूप पर विचार है तथा प्रत्यक्ष अति को चार प्रमाण हैं उनकी प्रामाणिकता का विवेचन है। तृतीय आह्निक में अज्ञातपक्ष अति का अन्तर्भाव दिखाया गया है। चतुर्थ अध्याय के प्रथम आह्निक में आत्मा शरीर इन्द्रिय और अर्थ इन चार प्रमेयों का परीक्षण किया गया है तथा द्वितीय आह्निक में बुद्धि और मन का परीक्षण किया गया है। अतुर्थ अध्याय के प्रथम आह्निक में प्रवृत्तिशेष प्रेत्यमात्र फल शुद्ध और अपवर्ग का विचार किया गया है और द्वितीय आह्निक में बुद्धि और मन की परीक्षा की गई है। इस प्रकार तृतीय अध्याय के दो आह्निकों और चतुर्थ अध्याय के एक आह्निक में केवल प्रमेय की ही परीक्षा है। ये प्रमेय बारह हैं—आत्मा शरीर, इन्द्रिय अर्थ बुद्धि, मनःप्रवृत्ति शेष प्रेत्यमात्र फल शुद्ध और अपवर्ग। चतुर्थ अध्याय के द्वितीय आह्निक में शेष-निमित्तकत्व का निरूपण हुआ है। और, यह बतलाया गया है कि परमात्मा निरवयव है। पाँचवें अध्याय के प्रथम आह्निक में अति का निरूपण और द्वितीय आह्निक में निग्रहस्थान का निरूपण किया गया है। इस प्रकार कुछ पाँच अध्याय विस्तृत हुए हैं।

### प्रमाण आदि सोलह पदार्थों पर विचार

प्रमाण—अब यह विचार किया जाता है कि प्रमाण प्रमेय इत्यादि को सोलह पदार्थ बताने गये हैं उनमें सबसे पहला प्रमाण का ही उद्यो निर्देश किया गया है।

गौतम का यह सिद्धान्त है—‘मानाधीना मेवसिद्धिः’, अर्थात् प्रमेय की सिद्धि प्रमाणा के ही अधीन है। प्रमाणा के बिना किसी भी वस्तु की सिद्धि नहीं होती। इसीलिए सर्वप्रथम प्रमाणा का विचार किया गया है। प्रमाणा की परिभाषा करते हुए महर्षि गौतम ने कहा है कि ‘व्यपार्य अनुभव का जो कारण है, और उस अनुभव का प्रमा से नित्य सम्बन्ध जो आश्रय है, वही प्रमाणा कह जाता है। प्रमा के आश्रय और प्रमा से नित्य सम्बन्ध होने से ही परतन्त्र सिद्धान्त-सिद्ध ईश्वर को भी स्वाय-दर्शन में प्रमाणा माना जाता है। समान तन्त्र से सिद्ध और परतन्त्र से अविद्ध का नाम प्रतितन्त्र-सिद्धान्त है। महर्षि गौतम ने भी कहा है समानतन्त्रसिद्ध परतन्त्राविद्धा प्रतितन्त्रसिद्धान्तः अर्थात् समान तन्त्र से सिद्ध और दूसरे तन्त्र से अविद्ध का नाम प्रतितन्त्र-सिद्धान्त है। ईश्वर का प्रामाण्य समान तन्त्र वैरोधिक से सिद्ध है, और परतन्त्र मीमांसा से अविद्ध है। इसीलिए, ईश्वर को प्रतितन्त्र-सिद्धान्त सिद्ध कहा जाता है। प्रमाणा के लक्षण में निवेदित प्रमा का जो आश्रय है, उसीमें नैवाधिकों का अमिमित ईश्वर का प्रामाण्य सिद्ध होता है। ईश्वर के प्रामाण्य के विषय में महर्षि गौतम ने कहा है—‘अज्ञानापूर्वेदप्रामाण्यवयव तद्धामाण्यमातप्रामाण्यत्वात् अर्थात् अज्ञ और अज्ञापूर्व की तरह ज्ञात के प्रामाण्य ज्ञान से ही ज्ञातोपदेश-रूप वेद का भी प्रामाण्य होता है। ज्ञात उसका कहते हैं जिसने कर्म का साक्षात्कार कर लिया है यथार्थ कहनेवाला है और रागादि यश से भी अक्षय्य बोलनेवाला नहीं है। इससे स्पष्ट है कि नैवाधिकों का अमिमित जो ईश्वर का प्रामाण्य है वह महर्षि गौतम को भी भाग्य है। ईश्वर प्रामाण्य के विषय में प्रसिद्ध नैवाधिकशिरोमणि उदयनाचार्य ने भी स्वाय-अनुमावली के अंतर्गत स्पष्ट में कहा है—

मितिः सम्यक् परिच्छिन्तिः तद्वत्ता च प्रमातृप ।

उद्बोधो गन्धर्वः प्रामाण्यं गीष्ममे मते ।

साधारणरित्यि विद्यमानो गिभि परात्प्राप्तयेरस्वितौ ।

मृतार्थान्मुमये विविधमिजितवस्तावदस्यजमः ॥

शेराचिदिमिसुदुहिबिगममअछाअनुचः ।

राष्ट्रमेवकङ्कटिभिः विभरैस्तम्बे प्रभावं दिवाः ॥ — ॥ (५ ४५-६)

सात्यर्थ यह है कि तत्त्वपरिष्कृति का नाम मिथि है। वही प्रमा है। उसका जो आशय है, वही प्रमाणा है। उस मिथि के अयोग-अवस्था<sup>१</sup> को ही गीतम-दर्शन में प्रामादय माना गया है। द्वितीय वा सात्यर्थ यह है कि त्रिष का जो भूतार्थानुसर<sup>२</sup> है, वह साक्षात्कारी,<sup>३</sup> नित्य योगी क्षीर परात्मात्मवेक्षणियत<sup>४</sup> है। अर्थात्, प्रपञ्च के प्रलय-काल में भी पूर्वकल्पविह भैरोक्त्यमृत पदार्थों का बर्णार्थ प्रत्यक्षानुसर इन्द्रियो की वहायता के बिना ही अविच्छिन्न रूप में ईश्वर में नित्य वृत्तमान रहता है। वह परमात्मा

१. दसवं हस्त। २. क्षीण वर्तुलसमन्वित वा व्याघ्रैर (भृशं) प्रसार (सम्पन्न)।

१. निधान २॥ निदाना वाच्यो वा कर्त्तव्यः अनुग्रहः । ४. अथवा निदानादनुग्रहः । ५. एते द्वौ वा  
स्वीया मे ही । अर्थात् अनुग्रहो वा वाच्यः वा कर्त्तव्यः, निदानादनुग्रहः, निदानादनुग्रहः वा कर्त्तव्यः वाच्यः स्वीया मे ही ।

धृष्टि के आरम्भ में, पूरकत्व में, सिद्ध पदार्थों को बह्यना मात्र से देखना आरम्भ करता है, और वे पदार्थ बह्यनामान से ही पूरकत्व उत्पन्न होने लगते हैं। भुक्ति भी कहती है— 'माता पद्मापूर्वमकल्पमात्' अर्थात् परमात्मा में पूर्वकल्प के लक्षण ही तब पदार्थों को कल्पना-मात्र से रखा। इस प्रकार, पूर्वोक्त विशेषणों में युक्त अपने प्रत्यक्ष अनुभवों में सबको निश्चित कर दिया है। निश्चित विद्यमान वस्तुओं का उत्पत्त्यादि क्रम जिसमें ऐसा पूर्वोक्त सिद्ध (सेव्यारब्ध, अर्थात् सेव्यमात्र भी अद्विष्टि—अद्वैतनिमित्तक जो बुद्धि अर्थात् बोध है उसके अभाव से नष्ट हो गया है) शङ्का-रूपी गुण जिसका ऐसा सिद्ध ही) नैयामिकों के मत में प्रमाण है। तार्किक यह है कि हमारे लक्षण साधारण मनुष्यों का वस्तुतः परम ज्ञान होने पर भी अनेक प्रकार की शङ्काएँ उत्पन्न हुआ करती हैं। कारण यह है कि प्रत्यक्ष वस्तुओं का अनुभव होने पर भी अज्ञानसे ज्ञान नहीं होता इसलिए एक अर्थ का जो अज्ञान है उसी के द्वारा अनेक बोध उत्पन्न होते हैं जिससे अनेक प्रकार की विपरीत मानना होने की सम्भावना बनी रहती है। इस प्रकार का सेव्य अद्वैतन भी ईश्वर में सम्मानित नहीं है। शङ्का के उद्भव से कलङ्कित प्रमाणों से क्या सम्मान हो सकता है इसलिए नैयामिकों के मत में शङ्का-रूपी कलङ्क से रहित ईश्वर ही प्रमाण है।

इन उद्धारणों से स्पष्ट सिद्ध हो जाता है कि सभी नैयामिकों के मत से, प्रमा के आश्रय होने के कारण ईश्वर ही वस्तुतः प्रमाण है। वह प्रमा के आश्रय-रूप प्रमाण का उदाहरण है।

प्रमिति का कारण-रूप जो प्रमाण है वह चार प्रकार का होता है—प्रत्यक्ष अनुमान उपमान और सम्यक्। इतिवच और नियमों के स्वर्ग से उत्पन्न जो ज्ञान है वही 'प्रत्यक्ष' है। जैसे सामने रखे हुए पदार्थों में 'यह पद है' 'वह पद है' इत्यादि ज्ञान का 'प्रत्यक्ष' कहते हैं।

अनुमति का जो कारण है उसी को 'अनुमान' या सिद्ध-मरामर्त कहते हैं। व्याप्ति के बल से जो अर्थ का बोध कराया है उसी को सिद्ध या हेतु कहते हैं। जैसे घूम अग्नि का हेतु या सिद्ध कहा जाता है। क्योंकि घूम ही व्याप्ति के बल से अग्नि का बोधक होता है। वहाँ-वहाँ घूम है वहाँ-वहाँ अग्नि अचरित है इस प्रकार का जो साहचर्य का निबन्ध है वही व्याप्ति है। उस व्याप्तिविशिष्ट सिद्ध का जो परम अर्थ में ज्ञान होता है वही सिद्ध-मरामर्त कहा जाता है। वही अनुमान है इसी से अग्नि की अनुमिति होती है।

अतिदेश-वाच्य के स्मरण के साथ-साथ जो लक्षण वस्तु का ज्ञान होता है उसी को 'उपमान' कहते हैं। जैसे—'गो-लक्षण गवय होता है' इस अतिदेश-वाच्य के मध्य करने के बाद कदाचित् मनुष्य मज्जस में जाकर गो-लक्षण वस्तु को देखता है और गो-लक्षण गवय होता है इस अतिदेश-वाच्य का स्मरण करता है, उसी क्षण गो-लक्षण वह गवय है इस प्रकार का ज्ञान उठे होता है। उसी ज्ञान का नाम उपमिति है।

आप्त वाक्य का नाम है 'शब्द' । जहाँ प्रत्यक्ष और अनुमान की गति नहीं है, उसका भी ज्ञान शब्द प्रमाणा के द्वारा ही होता है । आप्त उसे कहते हैं, जिसने वस्तु-तत्त्व का साक्षात्कार कर लिया है और रागादि रूपाय से भी अव्यया मोक्षनेवाला नहीं है ।

प्रमेय—यथार्थ ज्ञान में भासित होनेवाला पदार्थ प्रमेय कहा जाता है । यह बारह प्रकार का होता है—आत्मा शरीर, इन्द्रिय अर्थ बुद्धि, मन, प्रवृत्ति शेष, प्रेत्यमाव, फल, दुःख और अपवर्ग । आत्मा का अर्थ है ज्ञान का आश्रय । उसके दो भेद हुए—जीवात्मा और परमात्मा । परमात्मा सर्वज्ञ और एक ही है । जीवात्मा प्रति शरीर में भिन्न है इसलिए अनेक है । दोनों व्यापक और नित्य हैं । सुख, दुःख आदि जो भोग हैं उनके साधन का नाम है शरीर । जिसके द्वारा सुख-दुःख का भोग होता है, वही शरीर कहा जाता है ।

शरीर से संयुक्त और ज्ञान का कारण जो अतीन्द्रिय पदार्थ है वही इन्द्रिय कहा जाता है । इन्द्र, गुण, कर्म आदि जो वैशेषिक दर्शन में पदार्थ बताये गये हैं वे ही मनुष्य में अर्थ कहे जाते हैं । ज्ञान का नाम बुद्धि है । सुख-दुःख का जो ज्ञान है उसके साधन इन्द्रिय का नाम मन है । वह मन नाना प्रकार का होता है और प्रति शरीर में नियमेन रहनेवाला अणु और नित्य है ।

मन, वचन और शरीर को वा क्रिया है वही प्रवृत्ति है । वे तीनों क्रियाएँ शुभ और अशुभ के भेद से दो-दो प्रकार की होती हैं । इस प्रकार छह प्रकार की प्रवृत्ति हुई । जिसके द्वारा प्रवृत्ति होती है वही शेष है । इसी का नाम राग द्वेष और मोह भी है । इनके कारण ही कायिक वाचिक और मानसिक प्रवृत्तियाँ होती हैं । मृत्यु के बाद पुनर्जन्म देने का नाम प्रेत्यमाव है । इसी का पुनर्जन्म कहते हैं । सुख-दुःख के साक्षात्कार का नाम फल है । पीड़ा का नाम दुःख है । यह भी तीन प्रकार का होता है आभ्यात्मिक आधिभौतिक और आधिदैविक । शरीर और मन के राग को आभ्यात्मिक कहते हैं । पाप-वैषम्य के कारण शरीर में जो परादि सन्ताप होते हैं वे शारीरिक दुःख कहे जाते हैं । काम शोक आदि से उत्पन्न जो रोग हैं उन्हें मानस रोग कहा जाता है । वे दोनों आभ्यात्मिक राग आत्मन्तर उपाय से शमनीय होते हैं । सर्व विघ्न व्याप आदि से जो दुःख होता है वह आधिभौतिक कहा जाता है । बन्ध राक्षस और भद्र आदि के आवेश से जो दुःख होता है वह आधिदैविक कहा जाता है । आधिभौतिक और आधिदैविक ये दोनों प्रकार के दुःख बाह्य उपाय से शमनीय होते हैं । कहीं-कहीं इन्हीं प्रकार के दुःख माने गये हैं—जैसे, एक शरीर, छह इन्द्रियाँ छह विषय और छह बुद्धि ( चाक्षुष श्रोत्र भाषण मास्य स्पर्श तथा मानस ) सुख और दुःख । यहाँ सुख का भी दुःख के सम्बन्ध से दुःख ही माना गया है । शरीर आदि दुःख के साधन होने के कारण दुःख माने गये हैं । इनके अतिरिक्त बाह्य दुःख-साधन भी सोलह प्रकार के माने गये हैं । जैसे—परतन्त्रता आदि, व्याधि अपमान शत्रु दक्षिणा मार्याह्व, कम्पा वादुरूप कुमार्त्या दुःसत्य दुष्प्रामाण्य,

कुत्सामी-सेवा दृष्टत्व, परग्रहवास वर्षाकाल में प्रवास और विना इस की सेवा मोक्ष को अथवा कहते हैं। इस प्रकार, ये बारह प्रकार के प्रमेय हैं।

संशय—अनिश्चयात्मक ज्ञान को संशय कहते हैं। यह तीन प्रकार का होता है। साधारणधर्मनिमित्तक असाधारणधर्मनिमित्तक और विप्रतिपत्तिनिमित्तक। यह स्यात् या पुण्य। दोनों में रहनेवाला को उभयत्व और स्मृतत्वादि साधारण धर्म हैं, उन ज्ञान के कारण ही यह स्यात् है या पुण्य, इस प्रकार का संशय होता है, साधारणधर्मनिमित्तक है। पूष्णी नित्य है अथवा अनित्य। यहाँ पूष्णी का जो असाधारण धर्म दान्य है यह दान्यक नहीं भी नित्य अथवा अनित्य में नहीं मिलता। केवल पूष्णी ही उभयधर्म होता है। इसलिए यहाँ असाधारण धर्म दान्य के ज्ञान में ही संशय होता है। इसलिए यह असाधारणधर्मनिमित्तक संशय है। विप्रतिपत्तिनिमित्तक संशय का उदाहरण यह है कि शम्भु नित्य है अथवा अनित्य। कोई शम्भु को नित्य कहते हैं और कोई अनित्य। यहाँ दोनों की विप्रतिपत्ति से मध्यस्थ को संशय होता है। विप्रतिपत्तिनिमित्तक संशय कहा जाता है।

प्रयोजन—जिस उद्देश्य में अनुष्ठान किसी कार्य में प्रयुक्त होता है वही प्रयोजन है। जैसे ज्ञान के उद्देश्य से अनुष्ठान अध्ययन में प्रयुक्त होता है अथवा स्वर्ग के उद्देश्य से यज्ञ का अनुष्ठान करता है और मोक्ष के उद्देश्य से शम दम आदि का अनुष्ठान किया जाता है। प्रयोजन दो प्रकार का होता है—एक दृष्ट दुष्टरा दृष्ट। दृष्ट अथवा उद्देश्य से दृष्ट निवृत्ति को कहते हैं। यज्ञ का स्वर्गफल दृष्ट है। महर्षि गौतम लिखा है—यमर्चमधिकृत्य प्रकर्त्तते तत् प्रयोजनम्।

दृष्टान्त—व्याप्ति साधन करने का जो स्वतन्त्र है वही दृष्टान्त है। जहाँ-जहाँ भूमि है वहाँ-वहाँ अग्नि है। इस प्रकार की जो व्याप्ति है उसके साधन के लिए महान्त (रसोईघर) का उदाहरण दिया जाता है। वही व्याप्ति-साधन का स्वतन्त्र दृष्टान्त भूमि है। अग्नि साधन में महान्त दृष्टान्त होता है। इसी बात में प्रकारान्तर से महर्षि गौतम ने कहा है—‘लौकिकपरीक्षकाणां पस्मिन्मर्त्ये बुद्धिस्तान् दृष्टान्तः। तात्पर्य यह है कि लौकिक और परीक्षक मर्त्य दोनों का साधन साधन (हेतु) की समानाधिकरणविवेक को बुद्धि है। उसका साम्य जिस पदार्थ में है वही दृष्टान्त है।

जैसे महान्त में अग्नि और भूमि की समानाधिकरणविवेक बुद्धि लौकिक और परीक्षक दोनों की समान है। इसलिए भूमि से अग्नि के साधन में महान्त दृष्टान्त होता है। दृष्टान्त दो प्रकार का होता है—एक साधन्य दुष्टरा वैधर्म्य। भूमि हेतु अग्नि के साधन में महान्त साधन्य दृष्टान्त है और जब साधन्य अग्नि वैधर्म्य दृष्टान्त अन्वय व्याप्ति का दृष्टान्त साधन्य दृष्टान्त है। जैसे जहाँ-जहाँ भूमि है वहाँ-वहाँ अग्नि अवश्य है। इस प्रकार की अन्वय-व्याप्ति का उदाहरण महान्त होता है।

१ विप्रतिपत्ति—विरुद्धता। २ अथवा—वास्तव दौलत। ३ दृष्ट निवृत्ति—भूमि निवृत्ति। ४ लौकिक—दृष्टान्तसाधन। ५ लौकिक—दृष्टान्तसाधन।

महाँ अग्नि नहीं है, वहाँ भूम भी नहीं है इस व्यतिरेक-व्याप्ति का उदाहरण वन और तालाब है।

**चिदान्त**—जो पदार्थ प्रमाद्य से सिद्ध हो वही चिदान्त है। यह चार प्रकार का होता है—सर्वतन्त्र प्रसिद्ध, अधिकरण और अभ्युपगम। जो तब शास्त्रों का चिदान्त है, वह सर्वतन्त्रचिदान्त कहा जाता है। जैसे ज्ञानेन्द्रियाँ पाँच हैं यह सभी शास्त्रों को साम्य है। इसमें किसी भी शास्त्र का विरोध नहीं है। प्रसिद्ध-चिदान्त यह है जैसे—शब्द अनित्य है, यह व्याप-शास्त्र का ही चिदान्त है, इस बात को मीमांसक नहीं मानते। प्रकृति से ही अगत् की उत्पत्ति है यह चिदान्त सांख्य और पातञ्जल दर्शन का ही है। अधिकरण चिदान्त यह है, जैसे—द्विधि आदि समष्टि के कर्त्ता यदि प्रमाद्य से सिद्ध हैं, तो वह सर्वत्र भी अवश्य है। अभ्युपगम-चिदान्त उसे कहते हैं जो अपने चिदान्त के विरुद्ध भी हो फिर भी कुछ देर के लिए मान लिया जाय। जैसे, नैवान्तिको क वहाँ शब्द को शुद्ध माना जाता है, द्रव्य नहीं। वे यदि इस प्रकार कहें कि मान लीजिए कि शब्द द्रव्य है, तो भी वह अनित्य अवश्य है। यही अभ्युपगम-चिदान्त कहा जाता है।

**अक्षय**—परार्थ-अनुमान-वाचक एक देश का नाम अवयव है। प्रतिष्ठा, हेतु उदाहरण उपनय और निगमन ये हैं। पाँच अवयव हैं। साध्यभूत जो धर्म है उससे युक्त धर्मों के प्रतिपादक वाक्य का नाम प्रतिष्ठा है या साध्यनिर्दिष्ट पक्ष का निर्देशन प्रतिष्ठा है। इसी बात को सूत्रकार ने कहा है—‘साध्यनिर्देश प्रतिष्ठा’ अर्थात् साध्य जो अग्नि आदि धर्म है उससे निर्दिष्ट धर्मों का निर्देश करनेवाला जो वाक्य है वह प्रतिष्ठा है। जैसे—शब्दः अनित्यः पर्यतो भूमवान्।

सिद्ध एक प्रतिपादक वाक्य को हेतु कहते हैं, जैसे ‘भूमवन्नात्’। यह अग्नि का साधक हेतु है और शब्दः अनित्यः इस प्रतिष्ठा का साधक हेतु कृतकत्वात् है।

व्याप्ति के साधक दृष्टान्त-वचन को उदाहरण कहते हैं। जैसे, जहाँ-जहाँ भूम है वहाँ-वहाँ अग्नि है। उदाहरण—‘महानय’। इसी बात को प्रकरणर से सूत्रकार ने कहा है—‘साध्यसाधर्म्याद्यर्थमासी दृष्टान्त उदाहरणम्’। वहाँ साध्यः अस्ति अस्मिन्’ इस व्युत्पत्ति से साध्य शब्द का अर्थ पक्ष होता है। अर्थात्, पक्ष क साध्य (सादृश्य) से पक्षधर्मनिर्दिष्ट पर्यंत आदि में साध्यमान् या अग्नि आदि है, तन्निर्दिष्ट दृष्टान्त को उदाहरण कहते हैं। जैसे महानय आदि।

हेतु का जो उपलक्षण-वचन है उसे उपनय कहते हैं। जैसे ‘उली प्रकार यह पक्ष भी भूमवान् है।

पक्ष में साध्य का जो उपलक्षण-वचन है उसे निगमन कहते हैं। जैसे ‘उली प्रकार पर्यंत भी अग्निमान् है।

**तर्क**—‘व्याप्यारोपण व्यापकारोपस्तक’ अर्थात् व्याप्य के आरोप ॥ व्यापक का आरोप है उस तर्क कहते हैं। जैसे—यदि इस पर्यंत पर अग्नि न हो तो भूम भी नहीं हो सकती है। वहाँ व्याप्य जो अग्नि का अभाव है उसका आरोप किया जाता है। व्याप्य और व्यापक-भाव क विषय में एक बात और आनन योग्य है कि

जो पदार्थ व्याप्य है और जो उसका व्यापक है उस दोनों का जो अभाव है वह परस्परविपरीत हो जाता है। जैसे, धूम अग्नि का व्याप्य है और अग्नि धूम का व्यापक है। इसी प्रकार, धूम और अग्नि के अभाव में दोनों विपरीत हो जाते हैं। अर्थात्, धूमामात्र अग्नि के अभाव का व्यापक हो जाता है और अग्नि का अभाव धूमामात्र का व्याप्य हो जाता है। इसीलिए, प्रकृति में व्याप्य या अग्नि का अभाव है, उसका आरोप से व्यापक धूम के अभाव का आरोप किया जाता है। परंतु पर धूम देखने के बाद उस तर्क की उदाहरण से अनुमान प्रमाद्य के द्वारा अग्नि का निश्चय किया जाता है। इसीलिए, तर्क को प्रमाद्य का अनुमाद्यक (उदाहरण) माना जाता है।

इसी अर्थ को सूत्रकार भी प्रकाशान्तर से कहते हैं—अविज्ञाततत्वेऽर्थे कारणोपपत्तिस्तत्त्वज्ञानार्थमूरुत्तरकः।<sup>१</sup> तात्पर्य यह है कि जिस पदार्थ का तत्त्व अविज्ञात है, उसके तत्त्व-ज्ञान के लिए कारण के उपपादन द्वारा जो ऊहा<sup>२</sup> की जाती है वही तर्क है।

निर्णय—उक्त तर्क के विषय में पक्ष-प्रतिपक्ष<sup>३</sup> के द्वारा जो पदार्थ अर्थ का निश्चय किया जाता है उसी का नाम निर्णय है। सूत्रकार ने भी कहा है—तस्मिन् तस्य विमृश्य पक्षप्रतिपक्षावधारण निर्णयः। संशय होने पर तर्क के द्वारा अखण्डन स्वजनपूर्वक जो पदार्थ अनुमान नाम की प्रसिद्धि<sup>४</sup> होती है वही निर्णय है। वह चार प्रकार का होता है—प्रत्यक्षान्वितिक<sup>५</sup>, अनुमिति उपमिति और शाब्द<sup>६</sup>।

बाह—ऊपा<sup>७</sup> तीन प्रकार की होती है—बाह, अल्प और वितरणा। प्रमाद्य और तर्क के द्वारा अपने पक्ष का स्थापन और परपक्ष का उपाह्वान<sup>८</sup> जिस शाब्द बर्णों में किया जाय और वह सिद्धान्त से अविकल और पञ्चावयव<sup>९</sup> वाक्य से उत्पन्न हो, उसे बाह कहते हैं। सूत्रकार ने भी लिखा है—प्रमाद्यतर्कसाधनोपाह्वानाः सिद्धान्ताविकला पञ्चावयवोपपन्न पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहो बाहः। लक्ष्य में वह कह सकते हैं कि तत्त्वनिश्चयप्रत्यक्ष जो कथामिश्रण है, वह बाह है।

तात्पर्य यह है कि जबतक तत्त्व निर्णय के लिए बाहरी और प्रतिबारी को शाब्द विचार करते हैं और जिसमें कुछ जाति और निग्रह-स्थान का प्रयोग नहीं किया जाता केवल प्रमाद्य और तर्क के आधार पर ही पञ्चावयववाक्यप्रदर्शनपूर्वक अपने पक्ष का स्थापन और दूसरे पक्ष का अखण्डन किया जाता है और जो सिद्धान्त के अनुसूच है वही बाह कहा जाता है। बाह में जीतने की इच्छा नहीं पड़ी, केवल तत्त्व का निर्णय करना ही इसका प्रयोजन है।

अल्प—प्रमाद्य और तर्क के द्वारा स्वपक्ष का स्थापन और परपक्ष का अखण्डन होने पर और सिद्धान्त के अनुसूच होने पर भी यदि कुछ जाति और निग्रह-स्थान का प्रयोग किया जाय तो वह अल्प कहा जाता है। अल्प में विभिगीपा रहती है इसीलिए प्रमाद्यार्थ ४ प्रदर्शन में कुछ जाति और निग्रह-स्थान का जो प्रयोग

किया जाता है। बाद में सुखादि का प्रयोग नहीं होता क्योंकि उसमें विजय की इच्छा नहीं रहती। बाद से इसमें यही विशेषता है। इसी को सूत्रकार ने भी लिखा है—‘यद्येकोपपन्नः सुखजातिनिग्रहस्थानं चावनोपाद्यन्ते अल्पः।’ इसका अर्थिमात्र पूर्वोक्त ही है।

वित्तपन्ना—‘सप्रतिपक्षस्थापनाहीनो वित्तपन्ना’। अर्थात्, पूर्वोक्त अल्प ही वह अपने पक्ष की स्थापना से रहित होता है, वह वह वित्तपन्ना कहा जाता है। वित्तपन्नावाप में वैतर्किक अपने मत की स्थापना नहीं करता, बसल दूसरे के पक्ष का खरबन करना ही उसका मुख्य ध्येय रहता है। वह ज्ञान, जाति निग्रह-स्थान के प्रयोग से भी बारी को जीतना चाहता है। अल्प से इसमें यही विशेषता है कि वह अपने पक्ष का स्थापन नहीं करता।

हेत्वामास—जो साध्य का साधक न होता हुआ भी हेतु की तरह मासित हो वह हेत्वामास कहा जाता है। इसको असद्वेतु भी कहते हैं वह पाँच प्रकार का होता है—सम्भविचार, विरुद्ध प्रकरणासम साध्यसम और कात्यायित। जो हेतु सम्भविचार के साथ रहे, वह सम्भविचार कहा जाता है। इसी का नाम अनेकान्तिक भी है। वहाँ साध्य का अभाव है वहाँ साधन (हेतु) का रहना ही उसका सम्भविचार है। इसी को साध्यामासबद्धि कहते हैं। इसका उदाहरण यह है कि पक्ष अस्मिन्मात्र ही प्रमेय होने से। यहाँ प्रमेयत्व जो हेतु है वह साध्य अर्थ के अभाव-स्वच्छ ज्ञादि म वर्तमान रहने से सम्भविचारित हो जाता है। इसलिये, यह सम्भविचार है। जो हेतु साध्यामास से व्याप्त हो उसे विरुद्ध कहते हैं। जैसे—शब्द नित्य है कृतक (उत्पन्न) होने के कारण। यहाँ कृतकत्व जो हेतु है वह नित्यत्व के अभावसम अनित्यत्व से व्याप्त है; क्योंकि जहाँ-जहाँ कृतकत्व है वहाँ-वहाँ अनित्यत्व ही रहता है। इसलिये, साध्यामास म व्याप्त होने से विरुद्ध हेतु हो जाता है।

वित्तका प्रतिपक्ष (विपरीत साधक शत्रु) दूसरा हेतु विद्यमान हो वह प्रकरणासम कहा जाता है। इसी का नाम सप्रतिपक्ष भी है। तात्पर्य यह है कि जहाँ बारी ने साध्य के साधक हेतु का प्रयोग किया वहाँ प्रतिबारी साध्य-भाव के साधक हेतुन्तर का प्रयोग करे तो ऐसे स्वच्छ से सप्रतिपक्ष वा प्रकरणासम हेतु कहा जाता है। जैसे—बारी ने कहा ‘शब्द नित्य है क्योंकि शब्द म अनित्य बर्त की उपलब्धि नहीं होती। इसके उत्तर म प्रतिबारी कहता है—‘शब्द अनित्य है क्योंकि शब्द में नित्यबर्त की उपलब्धि नहीं होती। इस प्रकार प्रतिबारी के हेतुन्तर दिखाने से प्रकरण की समाप्ति नहीं होती, किन्तु विचार बलता ही रहता है। यह हेतु का प्रयोग करने पर विचार समाप्त हो जाता है और सप्रतिपक्ष हेतु विचार की समाप्ति में समर्थ नहीं होता। इसलिये, प्रकरण के समाप्त होने से इसको प्रकरणासम कहते हैं।

जो हेतु साध्य के समान ही स्वयं अतिरिक्त है उसको साध्यसम कहते हैं। तात्पर्य यह है कि सिद्ध जो हेतु है वही साध्य का साधक होता है जो स्वयम् अतिरिक्त है वह साध्य का साधक नहीं होता। किन्तु साध्य के समान वह अधिक ही रहता है। इसलिये, यह साध्यसम नाम का हेत्वामास है। इसका उदाहरण है—शब्द गुण है,



प्राप्त होने के कारण। वहाँ शब्द में प्राप्त करने हेतु अतिरिक्त है इसलिए वह साध्य न समान अतिरिक्त होने से साध्यसम नाम का हेत्वामात्र है। साध्यसम हेतु को ही अतिरिक्त भी कहते हैं। उपपत्ति हेतु को भी अतिरिक्त कहते हैं। उपपत्ति से पुष्ट का नाम उपपत्ति है। जो साध्य का व्यापक और साधन का अव्यापक है उक्तो उपपत्ति कहते हैं। उपपत्ति का विशेष विवेचन उदयनाचार्य की किरणवली में लिखा है। हमने भी 'प्राधान्य-दर्शन' में इसकी विशेष चर्चा की है।

विषयका साध्यभाव प्रमाणांतर से निश्चित है वह काळातीत या कालात्यवापरिहृत कहा जाता है। इसी का नाम शक्ति भी है। जैसे—अग्नि शक्ति है, प्रमा क प्रामाण्य होने से। वहाँ साध्य का शक्तत्व है उक्तका प्रमाण (उपपत्ति) प्रत्यक्ष प्रमाण से ही निश्चित है इसलिए हेतु-वाक्य न शब्द के पहले ही साध्यमात्र (उपपत्ति) का निश्चय प्रत्यक्ष प्रमाण से ही सिद्ध होने के कारण प्रमाणा को हेतु वाक्य का उच्चारण नहीं करना चाहिए या क्योंकि बहुतक साध्य की शक्ति नहीं होती, तभी तक हेतु-वाक्य के प्रयोग का समय रहता है। जब साध्य का प्रमाण प्रत्यक्ष से प्रतीय हो गया, तब हेतु के प्रयोग का काल अतीत हो जाने से काळातीत नाम का हेत्वामात्र हा जाता है। इस प्रकार, पाँच हेत्वामात्रों का संक्षिप्त विवरण दिखाकर हेत्वामात्र न बाद प्रमाणांतर अवशेष छल आदि चर्चाओं का विवेचन किया जाता है।

छल—छल का विवेचन करते हुए, महर्षि गौतम ने लिखा है—'वचनविषादो'र्व विकल्पोपरवा छलम्' (न्या सू. १।१। )। इसका तात्पर्य यह है कि वचन के अनभिप्रेत अर्थ के उपपादन द्वारा जो वचन का विरोध प्रदर्शन है वही छल है। जैसे किसी ने नाना कम्पन के अभिप्राय से 'इस ब्राह्मण के पास नव कम्पन है' ऐसा प्रयोग किया। प्रतिवादी इस वाक्य में नव शब्द का नव (९) संख्या बताकर कहता है—'तु शक्ति न पास नव (९) वहाँ से आ सकते हैं। वहाँ नव का अर्थ नव संख्या (जो वचन का अभिप्राय नहीं है) बताकर उसके वचन को काटना छल कहा जाता है।

यह छल तीन प्रकार का होता है—वाक्य, सामान्य छल और उपचार छल। शक्ति वृत्ति न व्यत्यय से जो अर्थान्तर की कल्पना है वह वाक्य-छल है। इसका उदाहरण पूर्वोक्त (नव कम्पनवाक्य) है। यहाँ शक्ति वृत्ति के व्यत्यय से अर्थान्तर की कल्पना वाक्य-छल है।

साध्य-वृत्ति के व्यत्यय से जो अर्थान्तर की कल्पना है वह सामान्य-छल है। जैसे—ब्राह्मण में विद्या सम्पन्न है इस अभिप्राय से किसी ने ब्राह्मण में विद्या है ऐसा प्रयोग किया इस पर प्रतिवादी कहता है कि यह आप क्यों करते हैं मूर्ख भी बहुत से ब्राह्मण हैं। यहाँ छलवादी निबन्ध में साध्य मानकर वादी के वचन का खण्डन करता है। अतः, साध्य-वृत्ति के व्यत्यय से अर्थान्तर की कल्पना करने के कारण इसको सामान्य छल कहा जाता है।

उपचारवृत्ति न व्यत्यय से जो अर्थान्तर की कल्पना है उसी को उपचार छल कहते हैं। जैसे मन्त्रव्यति के बोलने के अभिप्राय से मन्त्रा कोटवृत्ति

इस वाक्य का बादी के उच्चारण करने पर प्रतिवादी कहता है कि अघेयन मध्य किस प्रकार होता सकता है ! यहाँ मध्यस्थ व्यक्ति के बोलने के अग्निप्राय से जो बादी का प्रयोग था, उसको छलवादी छिपाकर शक्याय के अग्निप्राय से लपटन करता है। इसलिए छलवादि के व्यत्यय होने के कारण यह उपचार छल माना गया है। छलवा का ही नाम उपचार है।

जाति—जाति की परिभाषा महर्षि गौतम ने इस प्रकार की है—‘ताभ्यं वैषम्याम्या प्रत्यवस्थान जातिः’। तात्पर्य यह है कि साधर्म्य और वैषम्य से साध्य की जो अनुपपत्ति है, उसका प्रदर्शन करना जाति है। बादी यदि उदाहरण-साधर्म्य से साध्य की उपपत्ति दिखाता है तो उसी समय प्रतिवादी उदाहरण के वैषम्य से साध्य की अस्तिवि दिखाता है। इसी प्रकार बादी यदि उदाहरण के वैषम्य से साध्य की सिद्ध करता है, तो उसी समय प्रतिवादी उदाहरण के साधर्म्य से साध्य की अस्तिवि दिखाता है। इसे जो जाति कहते हैं। यह जाति चौबीस प्रकार की होती है—साधर्म्यसम, वैषम्यसम उत्कर्षसम, अपकर्षसम बर्धसम अवर्धसम विकल्पसम, साध्यसम प्राप्तिषम अप्राप्तिषम प्रसङ्गसम प्रतिद्वन्द्वसम अनुपपत्तिषम, संशयसम, प्रकरणसम हेतुसम अर्थापत्तिषम अभियोगसम उपपत्तिषम, उपलब्धिषम, अनुपलब्धिषम नित्यसम अनित्यसम और कार्यसम।

(१) साधर्म्यसम—कार्य होने से घट के सदृश शब्द अनित्य है वह बादी का अनुमान प्रकार है। प्रतिवादी का बालुचर यह होता है कि अमूर्त होने के कारण आकाश के सदृश शब्द नित्य है। तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार घट में रहनेवाला जो कृत्स्न है उसका साधर्म्य होने से शब्द का अनित्यत्व सिद्ध है। उसी प्रकार, नित्य आकाश में रहनेवाला जो अमूर्तत्व है उसका साधर्म्य शब्द में होने के कारण शब्द नित्य ही क्यों नहीं होता, इस प्रकार का प्रतिवादी का उत्तर साधर्म्यनाम का बालुचर होता है।

(२) वैषम्यसम—उक्त स्थल में ही अनित्य घट का वैषम्य रूप को अमूर्तत्व है उस अमूर्तत्व के शब्द में रहने के कारण शब्द नित्य क्यों नहीं ? इस प्रकार का उत्तर वैषम्यसम कहा जाता है।

(३) उत्कर्षसम—जिस प्रकार उक्त स्थल में कार्य होने के कारण घट का साधर्म्य होने से यदि शब्द का अनित्यत्व साधन करते हैं तो घट के सदृश ही शब्द भी मूर्त होना चाहिए। लेकिन शब्द मूर्त नहीं है इसलिए अनित्य भी नहीं हो सकता। तात्पर्य यह है कि यदि घट के समान शब्द मूर्त नहीं है तो घट के समान अनित्य भी वह नहीं होगा। यहाँ शब्द में धर्मांतर (मूर्तत्व धर्म) का अपादान करना है।

(४) अपकर्षसम—यदि उक्त स्थल में घट के सदृश कार्य होने से शब्द में अनित्यत्व का साधन करते हैं तो घट जिस प्रकार ओपेन्द्रिय का विषय नहीं (अभाव्य) है उसी प्रकार भी शब्द भी अभाव्य हो जायगा ; यहाँ शब्द में भाव्यत्व का अपकर्ष दिखाना है।

(५) **वर्णनसम**—वर्णनीय हेतुम्प को धर्म है, उसको बन्ध कहते हैं। पूर्वोक्त स्वप्न में शब्द में का कार्यत्व है वह तालु कण्ठ और आष्ठ आदि के व्यापार से बन्ध है और घट में का कार्यत्व है वह कुम्भकार के व्यापार से बन्ध है, इसलिए दृष्टान्त और दार्ष्टान्तिक में निमित्ता होने से घट के दृष्टान्त से शब्द में अनित्यत्व का साधन नहीं कर सकते।

(६) **अवयवसम**—सिद्ध दृष्टान्त का का धर्म है वह अवयव है। जैसे, चित्र प्रकार का कार्यत्व घट में है, उस प्रकार का शब्द में नहीं है।

(७) **विस्तरसम**—जैसे पूर्वोक्तस्वप्न में कार्यत्व हेतु से शब्द का जो अनित्यत्व साधन किया है वह ठीक नहीं है क्योंकि कार्य दो प्रकार का देखा जाता है—कोई मृदु और कोई कठोर। इसी प्रकार कोई घट आदि कार्य अनित्य और शब्द नित्य भी हो सकता, इस प्रकार कहना निवृत्त्यसम है।

(८) **साध्यसम**—जैसे घट के समान यदि शब्द अनित्य है तो शब्द के घटित घट भी ओजेन्द्रिय का विषय होने लगेगा।

(९) **प्राप्तिरूपसम**—प्राप्ति सम्बन्ध को कहते हैं, अर्थात् साध्य से सम्बन्ध को हेतु है, वही साध्य का साधक होता है ऐसा यदि माना जाय तो साध्य और हेतु दोनों के परस्पर सम्बन्ध होने में कोई विशेषता में होने के कारण कौन साध्य है और कौन साधन इस प्रकार का निश्चयात्मक काम नहीं हो सकता।

(१०) **अवशिष्टसम**—जैसे हेतु साध्य से यदि अवशेष है तो साध्य का साधक किस प्रकार हो सकता।

(११) **प्रसंगसम**—शब्द के अनित्यत्व में क्या साधन है और उस अनित्यत्व में भी क्या साधन है इस प्रकार की अनवस्था का नाम प्रसंगसम है। जैसे शब्द के अनित्यत्व में घट-दृष्टान्त साधन होता है तो उस घट के अनित्यत्व में क्या साधन है और पुनः उस अनित्यत्व में भी क्या साधन है, इस प्रकार की आपत्ति का नाम प्रसंगसम है।

(१२) **प्रतिदृष्टान्तसम**—विकल्प दृष्टान्त के द्वारा विकल्प साध्य के साधन का नाम प्रतिदृष्टान्तसम है। जैसे प्रबल से विमाध्यमान (उत्पाद्यमान) होने के कारण घट में लघु शब्द अनित्य है। वाही के ऐसा कहने पर प्रतिवादी कहता है—प्रबल से विमाध्यमान (उत्पाद्यमान) होने के कारण आकाश में लघु शब्द नित्य है। बुद्धि आदि के जनन-व्ययन से आकाश भी विमाध्यमान होता है इसलिए आकाश दृष्टान्त से शब्द के अनित्यत्व के विकल्प उठे नित्य सिद्ध करना प्रतिदृष्टान्तसम नाम का आलुचर है।

(१३) **प्रत्युपपत्तिसम**—जैसे शब्द ने अनित्यत्व का साधन कार्यत्व हेतु है वह शब्द की उत्पत्ति के पहले नहीं है। क्योंकि धर्मों के मही रहने पर धर्म का रहना अवश्य है। इसलिए, कार्यत्व धर्म से साध्य जो अनित्यत्व है वह शब्द में मही है इसलिए शब्द नित्य हो जाता है और नित्य उत्पन्न न होने से शब्द अनित्य नहीं हो सकता।

(१३) संलपसम—जिस प्रकार, कार्यत्व के साधर्म्य से घट के सदृश शब्द को अनित्य मानते हैं, उसी प्रकार ऐन्द्रियकत्व के साधर्म्य से नित्य पदत्व के समान शब्द को नित्य क्यों नहीं मानते ?

(१५) प्रकरणसम—सदृशसम में, शब्द का नित्यत्व और अनित्यत्व, दोनों की समानता रहती है किन्तु प्रकरणसम में विपरीत अनुमान का पूर्वानुमान बाधकत्वेन प्रदर्शित किया जाता है।

(१६) हेतुसम—हेतु साध्य से पूर्वकालिक अथवा उत्तरकालिक समकालिक है। हेतु को साध्य से पूर्वकालिक मानने में, हेतुकाल में साध्य के अभाव होने से, हेतु किसका साधक होगा और साध्य से उत्तरकाल में हेतु के होने में साध्य तो सिद्ध ही है तो फिर हेतु किसका साधन करेगा ? क्योंकि जो सिद्ध है उसका साधन व्यर्थ होता है और समकालिक मानने में सम्बन्ध विषाद्य ( सींग ) की तरह साध्य-साधन-भाव नहीं हो सकता। जिस प्रकार बच्चे के दोनों सींग एक काल में उत्पन्न होने से परस्पर साध्य-साधन नहीं होता उसी प्रकार हेतु और साध्य के समकालिक होने के कारण दोनों में परस्पर साध्य-साधक भाव नहीं हो सकता।

(१७) अर्थापत्तिसम—यहाँ अर्थापत्ति शब्द से अर्थापत्ति के आमास का ग्रहण किया जाता है। जैसे शब्द अनित्य है इस प्रतीक्षा से सिद्ध हो जाता है कि शब्द से निम्न शब्द नित्य है, इसलिए घट भी नित्य ही हो जाता है, तो इसके दृष्टान्त से शब्द अनित्य किस प्रकार हो सकता है ?

(१८) अपक्षिप्तसम—जैसे, कार्यत्वक समानधर्म होने के कारण शब्द और घट इन दोनों में विशेषता न होने से दोनों को अनित्य मानते हैं उसी प्रकार प्रमेयत्वक समानधर्म होने के कारण सकल पदार्थ अविशेष होने से नित्य अथवा अनित्य एकक हो जायगा।

(१९) उपपत्तिसम—जैसे कार्यत्व की उपपत्ति होने पर शब्द में अनित्यत्व का साधन करते हैं, उसी प्रकार निरवमल की उपपत्ति होने पर शब्द में नित्यत्व की स्थिति क्यों नहीं होती ?

(२०) उपलब्धिसम—जैसे घाटी के घूम हेतु से अग्नि का साधन करने पर प्रतिपत्ति कहता है कि घूम के बिना भी आलोक आदि कारणान्तर से अग्नि की स्थिति होती है तो घूम से ही अग्नि की स्थिति क्यों करते ?

(२१) अनुपलब्धिसम—कार्यत्व हेतु से शब्द के अनित्यत्व का साधन करने पर प्रतिपत्ति कहता है कि शब्द तो कृतक ( कार्य उत्पन्न होनेवाला ) नहीं है; क्योंकि उच्चारण के पहले भी वह विद्यमान है। केवल आवरण के कारण शब्द की उपलब्धि नहीं होती। यदि यह कहें कि आवरण की भी तो उपलब्धि नहीं होती, तो यह कहा जाता है कि आवरण की अनुपलब्धि की भी उपलब्धि नहीं होती, इसलिए आवरण की उपलब्धि ही सिद्ध होती है। अतः, शब्द अनित्य नहीं हो सकता।

(२२) नित्यसम—शब्द में जो अनित्यत्व-रूप धर्म है वह नित्य है अथवा अनित्य ? यदि नित्य धर्म, तो धर्म के बिना धर्म की स्थिति नहीं हो सकती, धर्म

(५) बहुरसम—उर्ध्वनीय हेतुस्य को बर्म है, ठठको बर्ण कहते हैं। पूर्वोक्त रूपस में शब्द में का कार्यत्व है वह तालु कबठ और ओष्ठ आदि के व्यापार से बर्ण है और घट म का कार्यत्व है वह कुम्भकार के व्यापार से बर्ण है इतलिए द्रष्टान्त और दार्शनिक म विपत्ता होने से घट क द्रष्टान्त से शब्द में अनित्यत्व का साधन नहीं कर सकते ।

(६) अक्षर्यसम—विद्व द्रष्टान्त का का बर्म है, वह अक्षर्य है। जैसे जिस प्रकार का कार्यत्व घट में है ठठ प्रकार का शब्द म नहीं है ।

( ) विद्वस्तसम—जैसे, पूर्वोक्त रूपस में कायस्य हेतु से शब्द का को अनित्यत्व साधन किया है वह ठीक नहीं है; क्योंकि कार्य हो प्रकार का देखा जाता है—कोई मूड और कोई कठोर । इसी प्रकार कोई घट आदि कार्य अनित्य और शब्द नित्य भी हो सकता इस प्रकार कहना निरूप्यसम है ।

(८) साम्यसम—जैसे घट क समान यदि शब्द अनित्य है तो शब्द के लक्षण घट भी ओनेमित्रव का विषय होने लगेगा ।

(९) प्रातिसम—प्राति सम्बन्ध को कहत हैं अर्थात् साध्य से सम्बन्ध को हेतु है, वही साध्य का साधक होता है ऐसा यदि माना जाय तो साध्य और हेतु दोनों क परस्पर सम्बन्ध होने म कोई विशेषता न होने के कारण कौन साध्य है और कौन साधन इस प्रकार का निश्चयात्मक ज्ञान नहीं हो सकता ।

(१०) अमात्रिष्ठसम—जैसे, हेतु साध्य से यदि असम्बन्ध है तो साध्य का साधक जिस प्रकार हो सकता ।

(११) प्रसंगसम—शब्द क अनित्यत्व में क्या साधन है और ठठ अनित्यत्व में भी क्या साधन है ठठ प्रकार की अनवस्था का नाम प्रसंगसम है । जैसे शब्द के अनित्यत्व म बह-द्रष्टान्त साधन होता है तो ठठ घट के अनित्यत्व में क्या साधन है और पुनः ठठ अनित्यत्व में भी क्या साधन है इस प्रकार की आपत्ति का नाम प्रसंगसम है ।

(१२) प्रतिदृष्टान्तसम—विद्व द्रष्टान्त के द्वारा विद्व साध्य के साधन का नाम प्रतिदृष्टान्तसम है । जैसे प्रयत्न से विमाध्यमान ( उत्पन्नमान ) होने के कारण घट क लक्षण शब्द अनित्य है । वादी के ऐसा कहने पर प्रतिवादी कहता है—‘प्रयत्न से विमाध्यमान ( उत्पन्नमान ) होने के कारण आकाश के लक्षण शब्द नित्य है । कुआँ आदि के जनन-मरण से आकाश भी विमाध्यमान होता है इतलिए आकाश द्रष्टान्त म शब्द के अनित्यत्व के विद्व ठसे नित्य सिद्ध करना प्रतिदृष्टान्तसम नाम का वास्तुत्तर है ।

(१३) बहुलक्षिसम—जैसे शब्द के अनित्यत्व का साधन कार्यत्व हेतु है वह शब्द की उत्पत्ति क परसे नहीं है । क्योंकि बर्णों के नहीं रहने पर बर्म का रहना असम्भन है । इतलिए, कार्यत्व बर्म से साध्य को अनित्यत्व है वह शब्द में नहीं है इतलिए शब्द नित्य हो जाता है और नित्य उत्पन्न न होने से शब्द अनित्य नहीं हो सकता ।

(१२) संशयसम—जिस प्रकार, कार्यत्व के साधर्म्य से घट के सदृश शब्द को अनित्य मानते हैं, उसी प्रकार ऐश्वर्यकत्व के साधर्म्य से नित्य घटत्व के समान शब्द को नित्य क्यों नहीं मानते ?

(१५) प्रकरसाधन—संशयसम में, शब्द का नित्यत्व और अनित्यत्व दोनों की समानता रहती है किन्तु प्रकरसाधन में विपरीत अनुमान का पूर्वानुमान साधकत्वेन प्रदर्शित किया जाता है ।

(१६) हेतुसम—हेतु साध्य से पूर्वकालिक अथवा उत्तरकालिक समकालिक है । हेतु को साध्य से पूर्वकालिक मानने में हेतुकाल में साध्य के अभाव होने से, हेतु किसका साधक होगा और साध्य से उत्तरकाल में हेतु के होने में साध्य तो सिद्ध ही है तो फिर हेतु किसका साधन करेगा ? क्योंकि जो सिद्ध है, उसका साधन व्यर्थ होता है और समकालिक मानने में सम्बन्ध विवाध ( सींग ) की तरह साध्य-साधन-भाव नहीं हो सकता । जिस प्रकार बच्चे के दोनों सींग एक काल में उत्पन्न होने से परस्पर साध्य-साधन नहीं होता उसी प्रकार हेतु और साध्य के समकालिक होने के कारण दोनों में परस्पर साध्य-साधक भाव नहीं हो सकता ।

(१७) अर्थापत्तिसम—यहाँ अर्थापत्ति शब्द में अर्थापत्ति के आभाव का प्रत्यक्ष किया जाता है । जैसे शब्द अनित्य है, इस प्रतीक्षा से सिद्ध हो जाता है कि शब्द से मित्र शब्द नित्य है, इसलिए घट भी नित्य ही हो जाता है तो इससे दृष्टान्त से शब्द अनित्य किस प्रकार हो सकता है ?

(१८) अविवक्षितसम—जैसे कार्यत्वक समानधर्म होने के कारण शब्द और घट इन दोनों में विरोधता न होने से दोनों को अनित्य मानते हैं उसी प्रकार प्रमेयत्वक समानधर्म होने के कारण सकल पदार्थ अविवक्षित होने में नित्य अथवा अनित्य एकरूप हो जायगा ।

(१९) उपपत्तिसम—जैसे कार्यत्व की उपपत्ति होने पर शब्द में अनित्यत्व का साधन करते हैं, उसी प्रकार निरवयवत्व की उपपत्ति होने पर शब्द में नित्यत्व की सिद्धि क्यों नहीं होती ?

(२०) उपलब्धिसम—जैसे बाढ़ी के भूम हेतु से अग्नि का साधन करने पर प्रतिबाही कहता है कि भूम के बिना भी आलोक आदि कारणान्तर से अग्नि की सिद्धि होती है तो भूम से ही अग्नि की सिद्धि क्यों करत ?

(२१) अनुपलब्धिसम—कार्यत्व हेतु से शब्द के अनित्यत्व का साधन करने पर प्रतिबाही कहता है कि शब्द तो कृतक ( कार्य उत्पन्न होमेवाला ) नहीं है क्योंकि उच्चारण के पहले भी वह विद्यमान है । उक्त आवरण के कारण शब्द की उपलब्धि नहीं होती । यदि वह कई कि आवरण की भी तो उपलब्धि नहीं होती, तो यह कहा जाता है कि आवरण की अनुपलब्धि की भी उपलब्धि नहीं होती, इसलिए आवरण की उपलब्धि ही सिद्ध होती है । अतः, शब्द अनित्य नहीं हो सकता ।

(२२) मित्यसम—शब्द में जो अनित्यत्व-रूप धर्म है वह नित्य है अथवा अनित्य ? यदि नित्य मानें, तो धर्म के बिना धर्म की स्थिति नहीं हो सकती, धर्म

शब्द को भी नित्य मानना आवश्यक हो जाता है। यदि अनित्य मानें तो अनित्यत्व ही बहिः अनित्य है या शब्द नित्य हो जाता है।

(११) अनित्यत्वम्—यदि कृतक (कार्य) होने का कारण घट के साधर्म्य से शब्द को अनित्य मानें तो प्रमेय होने का कारण घट के साधर्म्य से लक्षण परार्थ अनित्य होने लगेगा। यदि ऐसा न मानें तो शब्द भी अनित्य नहीं हो सकता।

(१२) अर्थत्वम्—शब्द अनित्य है बादी न ऐसा कहने पर प्रतिपत्ती करता है कि कार्य का अर्थ और साध्य दोनों होता है। उस स्थिति में कार्य होने से साध्य होने का कारण शब्द नित्य भी हो सकता है। अतएव, कार्यत्व-हेतु अनित्यत्व का लक्षण नहीं हो सकता।

इन पूर्वोक्त बातियों में साधर्म्यत्वम्, प्रकरणात्मक कार्यत्वम्, संशयत्वम् आदि को बहुत-सी बातियाँ हैं उनमें अन्त में वृत्त्य के एक होने पर भी, वेदक वृत्त्य के उद्भावन का प्रकार मिल जाने से वे वृत्त्य-वृत्त्य सिद्धी गई हैं।

## निग्रह-स्थान

बादी अथवा प्रतिपत्ती बिना स्थान में जाने में पराजित समझा जाता है वही को निग्रह-स्थान कहा जाता है।

यह बाईस प्रकार का है—प्रतिष्ठा हानि प्रतिष्ठान्तर, प्रतिष्ठा-विरोध प्रतिष्ठा संन्यास हेतुस्वर अथास्तर, निरर्थक प्रतिष्ठाकार्य, अपार्थक्य अप्राप्तकाल म्यून अधिक पुनरुक्त, अननुमाय्य अज्ञान अप्रतिष्ठा विरोध मत्तानुका पूर्वमुद्योगोपेक्ष्य निरनुवाकानिबोध, अप्रतिष्ठास्तर और हेतुभावात्।

(१) प्रतिष्ठा-हानि—प्रतिष्ठा का स्वयं का नाम 'प्रतिष्ठा हानि' है। जैसे बादी ने कहा—इन्द्रिय न विषय होने में शब्द अनित्य है। जब प्रतिपत्ती करता है कि इन्द्रिय न विषय होने पर भी शब्द नित्य है तब बहिः बादी यह कहे कि नित्य ही शब्द रहे, इस प्रकार प्रतिष्ठा के स्वयं करने से प्रतिष्ठा-हानि नाम का स्थान में बादी निग्रहीत हो जाता है।

(२) प्रतिष्ठान्तर—पूर्ववत् शब्द के अनित्यत्व की प्रतिष्ठा कर जब दूसरा दोष दिखाना जाता है तब दूसरी प्रतिष्ठा कर ली जाती है यही 'प्रतिष्ठान्तर' है। जैसे सर्वगत सामान्य नित्य है या अतर्क्य शब्द अनित्य है।

(३) प्रतिष्ठा-विरोध—प्रतिष्ठा और हेतुवाक्य में विरोध का नाम 'प्रतिष्ठा विरोध' है। जैसे गुण से मित्र की उपलब्धि न होने का कारण इन्द्रिय गुण से मित्र है। यहाँ हेतुवाक्य प्रतिष्ठा वाक्य में विरोध निरुक्त है।

(४) प्रतिष्ठा-संन्यास—पूर्व में की गई प्रतिष्ठा के अपस्त्य का नाम प्रतिष्ठा संन्यास है। शब्द का अनित्यत्व की प्रतिष्ठा कर दूसरे के द्वारा दोष दिखाने जाने पर कहे कि कौन करता है कि शब्द अनित्य है। इस प्रकार प्रतिष्ठा का संन्यास करना 'प्रतिष्ठा संन्यास' है।

(५) हेत्वन्तर—वाक्येन्द्रिय से प्रत्यक्ष होने के कारण शब्द अनित्य है। इस हेतु के सामान्य में व्यभिचार दिखाने पर 'सागाम्यवश्ये सति' इत्यादि विशेषण लगाकर दुहरा हेतु कहना ही 'हेत्वन्तर' है।

(६) अर्थान्तर—किसी हेतु का प्रयोग करने पर हेतु शब्द का निर्बचन या व्युत्पत्ति 'अर्थान्तर' है।

(७) निरर्थक—निरर्थक शब्द का प्रयोग करना ही 'निरर्थक' नाम का निग्रह स्थान है। जैसे—अ, क, ख, ठ, य होने से अ, क, ग, घ, ङ के समान क, ख, ट, ठ, प शब्द नित्य हैं।

(८) अविज्ञातार्थ—तीन बार कहने पर भी कठिन या अप्रसिद्ध या अन्य भाषास्थ शब्द होने से जो मध्यस्थ की समझ में न आवे, ऐसी उक्ति को 'अविज्ञातार्थ' कहते हैं।

(९) अपार्यक—आकांक्षा बोधिता आदि से रहित परस्पर असम्भव को उक्ति है, वह अपार्यक है। जैसे—'दश हाकिमानि, पञ्चपूषाः' इत्यादि या 'अग्निना सिद्धति'।

(१०) अप्राप्तकाल—अप्राप्तकाल वह है, जहाँ प्रसिद्धा, हेतु आदि स्थापनावशों का निपटीत प्रयोग किया जाय। जैसे—महानर के समान भूमिमान् होने से अग्निमान् पवत है, इत्यादि।

(११) व्युत्पन्न—प्रसिद्धादि अवयवों में किसी का प्रयोग नहीं करना 'व्युत्पन्न' है।

(१२) अविच्छिन्न—'अविच्छिन्न' वह है जहाँ एक ही उदाहरण से साध्य की सिद्धि हो जाने पर दुहरा हेतु वा उदाहरण उपस्यस्त किया जाय।

(१३) पुनरुक्त—एक ही बात को उन्हीं शब्दों या पर्यायवाची शब्दों के द्वारा बार-बार कहना 'पुनरुक्त' है।

(१४) अनुमापय—बोझो बोझो, बोझो, इस प्रकार तीन बार मध्यस्थ के कहने पर भी नहीं बोझना अनुमापय है।

(१५) अज्ञात—बाही या प्रतिबाही के उक्त अर्थ को मध्यस्थ के द्वारा समझ दिये जाने पर भी बाही या प्रतिबाही का नहीं समझना 'अज्ञान' है।

(१६) अप्रतिभा—प्रश्न के समझ होने पर और उसका अनुवाद कर देने पर भी उत्तर का स्फुरित न होना 'अप्रतिभा' है।

(१७) विधेय—स्वर्ग अवाग्य प्रमाश्रित होकर कार्यान्तर के व्याज से अज्ञात होने की चेष्टा करना 'विधेय' है।

(१८) मतानुज्ञा—'मतानुज्ञा' उसे कहते हैं—जब कोई किसी से कहे, 'तू चोर है' तो इसके उत्तर में वह कहे 'तू भी चोर है'। इससे अपने में चोरत्व का परिहार न कर, दूसरे को चोर कहने से अपने में चोर होने का अनुमान हो जाता है।

(१९) पञ्चभोग्योपेक्ष्य—वस्तुता निग्रह-स्थान में जाने पर भी 'तुम निग्रहीत हो, ऐसा नहीं कहना 'पञ्चभोग्योपेक्ष्य' है।

(२०) निरनुभोगानुयोग—वस्तुता निग्रह-स्थान न होने पर भी 'तुम निग्रहीत हो इस प्रकार कहना 'निरनुभोगानुयोग' है।



(२१) अपसिद्धान्त—बिच सिद्धान्त व आचार पर जो कहा जा रहा है उस छोड़कर बीच में ही दूसरी कथा कहना 'अपसिद्धान्त' है।

(२२) ह्यत्माद्य—इसका विवेचन पहले किया जा चुका है।

इस प्रकार, सोलह पदार्थों का संक्षेप में विवेचन किया गया। यद्यपि, प्रमाणादि सोलह पदार्थों में प्रमेय व मित्र का पन्द्रह पदार्थ है और प्रमेय में भी अर्थ से मित्र को स्मरण प्रमेय है उन सबका अन्तर्भाव अर्थ में ही हो जाता है और यह स्वरूप-सम्मत भी है तो भी मोक्ष का कारणभूत को तत्त्व-ज्ञान है उसके उपयोगी होने के कारण पुनः पुनः सोलह पदार्थों का विवेचन स्वरूप ने किया है।

ये सोलह पदार्थ मोक्ष में उपयोगी होते हैं। बुद्ध की आत्मविवेक निवृत्ति को मोक्ष कहते हैं। बुद्ध की उत्पत्ति अग्नि, मरण और गर्भवात-रूप प्रेत्यमात्र से होती है और मुख-बुद्ध का उपयोग रूप की कल है उसकी जनक व प्रवृत्ति है उठी व प्रेत्यमात्र उत्पन्न होता है। प्रेत्यमात्र प्रवृत्ति का ही कार्य है। मनोगत राग-द्वेष मोहरूप को दोष है वे ही प्रवृत्ति के मूल हैं। दोष का भी कारण मित्रा ज्ञान है। इसलिए, मित्राज्ञान की निवृत्ति से दोष की निवृत्ति होती है और मित्राज्ञान की निवृत्ति शरीर इन्द्रिय तथा विषय के अतिरिक्त आत्मतत्त्व के ज्ञान से होती है। प्रमेयभूत तत्त्वों का ज्ञान ही प्रमाणादि का मुख्य प्रयोजन है और इन्द्रियादी तत्त्व विषयों का ज्ञान अनुमान के ही अर्धीन है। अनुमान भी पाँच अवस्थाओं से कुछ है और दृष्टान्त ही उसका बीजन है। तर्क अनुमान का सहायक होता है। इसलिए, दृष्टान्त बिचका बीजन है ऐसा पञ्चावस्था-बुद्ध अनुमान ही, तर्क की सहायता से सिद्धान्त व अनुसार, संशय के निराकरण द्वारा निर्णय करने में समर्थ हो सकता है। निर्णय भी पक्ष प्रतिपक्ष पक्षिह-रूप कथा (शास्त्र-विचार) में बाद से बढ़ होता है। बादरूप कथा व विचक्षा हेत्वाभाव बल भावि और निप्रहस्वान—ये सब रूप होते हैं। अतः, इन सब के स्वाम के लिए इनके स्वरूप का ज्ञान भी आवश्यक हो जाता है। इस प्रकार, स्वरूप व निर्दिष्ट सकल पदार्थों का ज्ञान मोक्ष में उपयोगी होता है। एक बात और जानने योग्य है कि अल्प आदि का प्रयोग स्वयं नहीं करना चाहिए। दूसरा प्रयोग कर, तो सम्पन्न को बना देना चाहिए। दूसरा मूर्ख वा दुराग्रही हो वा बुरा रह जाना चाहिए। यदि सम्पन्न अनुमति दे, तो बल आदि से भी उसे परास्त करना चाहिए। अथवा मूर्ख को विचारी समझकर अज्ञानी लोग उसका मत का अवलम्बन कर अनेक प्रकार के कुमार्ग में ईश्वर आवेंगे। इससे यह सिद्ध होता है कि मूर्खों और दुराग्रहियों को परास्त करने के लिए ही आचार्य ने ज्ञानादि का प्रमाण दिया है। सिद्धा भी है—

‘मत्तानुगतिश्च लोका जुमाग तत् प्रतीतिः।

मातादिति वृद्धादीनि माह काश्चित्ते मुनिः॥’

अब यह विचार किया जाता है कि प्रमाणादि सोलह पदार्थों के प्रतिपादन करमेबाब इस शास्त्र का क्या कहना है? पञ्चावस्था में कुछ पदार्थानुमान

को ही शास्त्रकारों ने न्याय कहा है। यह तो प्रमाणादि सोलह पदार्थों का प्रतिपादन करता है।

इसका उत्तर यह है कि 'प्राधान्येन व्यववेशा भवन्ति' इस न्याय से इसको भी न्याय ही कहा गया है। सकल विद्याओं का अनुमाहक और सकल कर्मानुष्ठानों का साधन होने के कारण 'नाय' को प्रधान माना गया है। इसलिए उद्योतकराचार्य ने भी न्यायवार्तिक में 'सोऽयं परमा न्यायः विप्रतिपन्नपुरुषं प्रति प्रतिपादकत्वात्' इस वार्तिक से 'परमन्याय' शब्द से इसका व्यवहार किया है। परमन्याय का तात्पर्य मुख्य प्रमाण है और यही इस शास्त्र का मुख्य प्रतिपाद्य विषय है।

नन्विते ॥ प्राप्यते विवक्षितार्थसिद्धिः अनेन—इस व्युत्पत्ति से न्याय शब्द का अर्थ तर्कानुपरीत और पञ्चावयवयुक्त अनुमान ही होता है। यह न्याय शास्त्र सकल शास्त्रों का उपकारक<sup>१</sup> और समस्त लौकिक तथा वैदिक कर्मों का आश्रय है। महर्षि वात्स्यायन (जिसे पण्डितस्वामी भी कहते हैं) ने भी न्यायमार्म्य में लिखा है—

‘सर्वमात्मीयिणी विद्या प्रमाणादिपदार्थैः प्रविमन्व माता—

प्रदीपा सर्वविद्यायामुदायाः सर्वकर्मणात् ।

आश्रयाः सर्वकर्मणां विद्योदेवो परीक्षिता ॥

—न्या० मा सू १

तात्पर्य यह है कि प्रमाणादि सोलह पदार्थों में विमल यह आत्मीयिणी<sup>२</sup> सब विद्याओं का प्रकाशक, सकल कर्मों का उपाय और सकल कर्मों का आश्रय है।

इसकी परीक्षा विद्या के उद्देश्य में की गई है। लोक-वृत्तिविधि के हेतु चार प्रकार की विद्या मानी गई है—आत्मीयिणी, नवी वार्ता और उच्छनीति ।

यहाँ आत्मीयिणी का अर्थ न्याय विद्या है। प्रत्यक्ष और आगम से जो ईदित है उसके पुनः ईदित्य का नाम आत्मीयता है और उससे जो प्रवृत्त है उसको आत्मीयिणी कहते हैं। यही तर्कानुपरीत पञ्चावयवयुक्त न्याय है। यह सब विद्याओं ॥ प्रधान है। इसीलिए, इसका नाम 'न्याय-शास्त्र' है।

अब यह विचारणीय है कि ठीक सोलह पदार्थों ३ तत्त्व ज्ञान से जो मुक्ति होती है वह तत्त्व-ज्ञान के अव्यवहित अनन्तर अवस्था तमसा अव्यवहित अनन्तर तो कह नहीं सकते क्योंकि कारण क माय से ही कार्य का नाश होता है—'कारणनाशात् कार्यमाश'। यह न्याय सर्वतन्त्र-सिद्ध है। अब यह विचारना है कि मोक्ष क्या है और उसका कारण क्या है? क्या उससे पहले क्या होता है? मोक्ष क कारण का विचार करने पर सकल दुःख का मूल कारण ब्रह्म ही प्रतीत होता है क्योंकि जो ब्रह्म नहीं होता उसे दुःख नहीं होता। इसलिए, दुःख का कारण ब्रह्म ही सिद्ध होता है। ब्रह्म का कारण है—ब्रह्म-अब्रह्मः। परमाब्रह्म को ही दुष्टकार में प्रवृत्ति शब्द से कहा है—प्रवृत्ति के कारण ही ब्रह्माब्रह्म होत है। प्रवृत्ति का भी कारण शेष है। मिथ्या ज्ञान में शेष की उत्पत्ति होती है। मिथ्या ज्ञान ॥ शेष का मूल है।

१. जिनके द्वारा विवक्षित अर्थ की प्राप्ति हो। २. प्रकाशक । ३. न्याय विद्या।

आत्मा स भिन्न शरीर आदि में आत्म-बुद्धि का होना ही मिथ्या ज्ञान है। मिथ्या ज्ञान से ही अनुकूल वस्तु में राग और प्रतिकूल में द्वेष उत्पन्न होता है। राग और द्वेष को ही द्वेष माना गया है। इसी द्वेष से प्रवृत्त होकर मनुष्य अपने शरीर के द्वारा हिंसा जारी आदि निम्न कर्म का आचरण करता है। यद्यपि स मिथ्या मायब करता है और मन के द्वारा बूझने से मोह आदि करता है। इसी पाप-प्रवृत्ति को अधर्म कहा जाता है।

मनुष्य शरीर से जो दान पुण्य या बूझने की रक्षा आदि पुण्य-कर्म करता है मन के द्वारा सबकी मलाई करने की चेष्टा करता है। और किसी की दुर्गति नहीं चाहता, उसी पुण्यमय प्रवृत्ति को धर्म कहा जाता है। धर्म और अधर्म दोनों की संज्ञा 'प्रवृत्ति' है। यद्यपि धर्म और अधर्म प्रवृत्ति के साधन माने गये हैं तथापि आनुवंशिक, अर्थ है प्राणिनः प्राण्याः इत्यादि व्यवहार के समान धर्म तथा अधर्म का प्रवृत्ति शब्द से सूत्रकार ने व्यवहार किया है। इसी धर्माधर्मरूपी प्रवृत्ति के अनुकूल मनुष्य प्रशस्त या निमित्त शरीर ग्रहण करता है। जबतक धर्माधर्मरूप प्रवृत्ति-अव्य संस्कार बना रहेगा तबतक कर्म-मूला योगने के लिए शरीर ग्रहण करना आवश्यक रहता है। शरीर ग्रहण करने पर प्रसिद्धवेदेनिर होने के कारण साधनात्मक बुद्धि का होना अनिवार्य रहता है। इसलिये, धर्माधर्मरूप धर्म में प्रवृत्ति के बिना बुद्धि नहीं होता। मिथ्या ज्ञान से बुद्धि पर्यन्त अविच्छेदेन निरन्तर प्रवर्तमान होता हुआ नहीं संसार शब्द का बोध्य होता है। वह मरी की तरह निरन्तर अनुवृत्त होता रहता है। प्रवृत्ति ही पुनः आवृत्ति का कारण होती है। प्रवृत्ति के बिना पुनर्धर्म न होने के कारण बुद्धि की सम्भावना भी नहीं रहती। इसलिये, कोई भी उस अवस्था में बुद्धि का अनुभव नहीं करता। फिर प्रवृत्ति होने से बुद्धि से छुटकारा भी नहीं पता। इससे यह सिद्ध होता है कि मरी की तरह पुनः-पुनः प्रवर्तमान बुद्धिमय इस संसार में कोई निराला ही मायशास्त्री मनुष्य है जिसने पूर्वजन्म में गुरुत्व लिखा है और उस गुरुत्व के परिपाकवश बद्धगुरु की कृपा और उनसे उपदेश से संसार का अधःपतन जानकर उसे हेतु समझ लिया है तथा इस समझ संसार को बुद्ध्यानुवृत्त और बुद्धि के आवरण के रूप में देखता और समझता है। वह किसी प्रकार इससे छुटकारा पाना चाहता है और इसने मूल कारण अविद्या और राग द्वेष आदि की निवृत्ति का उपाय खोजता है।

अविद्या की निवृत्ति का उपाय तत्त्व-ज्ञान ही है। वह तत्त्व-ज्ञान प्रत्येक की चार प्रकार की भावनाओं से किसी विच्छा ही मनुष्य को होता है। उद्देश्य ब्रह्म परीक्षा और विभाग प्रत्येक का ये ही चार भावनाएँ हैं अथवा बुद्धि बुद्धि, मोक्ष और उसका उपाय ये ही चार प्रकार हैं। प्रकृत में ये ही चार भाव हैं। बुद्धि तो प्रसिद्ध ही है। उसका हेतु मिथ्या ज्ञानादि तत्त्व संसार है।

### मोक्ष, अपवर्ग या मुक्ति

बुद्धि के आत्मनिरिक उपदेश का ही नाम मोक्ष है। इसका उपाय तत्त्व-ज्ञान है। तत्त्व-ज्ञान होने पर मिथ्या ज्ञान स्वयं निवृत्त हो जाता है; जैसे रज्जु के नाम से सर्प का

ज्ञान स्वयं निवृत्त होता है। मिथ्या ज्ञान के नष्ट होने से प्रवृत्ति के कारण जो राग द्वेष आदि दोष हैं, वे स्वयं निवृत्त हो जाते हैं क्योंकि कारण के नाश होने से कार्य का नाश अवश्यम्भासी हो जाता है—कारणनाशात् कार्यनाशः यह सर्वसम्मत सिद्धान्त है। दोष के नाश होने पर प्रवृत्ति भी नहीं हो सकती, और प्रवृत्ति के न होने से जन्म भी नहीं हो सकता क्योंकि जन्म का कारण बन्धनार्थं प्रवृत्ति ही है। जन्म का अपाय (नाश) होने से दुःख का भी आत्यन्तिक उच्छेद हो जाता है। इसी आत्यन्तिक दुःख-निवृत्ति का नाम अपव्यय या मोक्ष है। आत्यन्तिक दुःख निवृत्ति यही है जहाँ सत्तातीय ब्रह्मानन्द की उत्पत्ति होने की सम्भावना भी नहीं रहती। यही सिद्धान्त महर्षि गौतम का है—

‘दुःख-जन्म-प्रवृत्ति-दोष-मिथ्याज्ञानाद्गुणोत्तरोत्तराद्ये तद्वन्मत्तरायाऽपव्ययः।

—गी. दू. ११११

अर्थात्, दुःख, जन्म प्रवृत्ति दोष और मिथ्या-ज्ञान—‘नरु उत्तरोत्तर के नाश से पूर्व-पूर्व के नाश होने के कारण अपवर्ग होता है। इससे सिद्ध हो जाता है कि दुःख के अत्यन्त उच्छेद का ही नाम अपवर्ग या मोक्ष है।

यहाँ यह आशङ्का होती है कि दुःख का अत्यन्त उच्छेद-रूप मोक्ष तो अभी तक अस्ति है, पुनः इसके लिए उपाय की क्या आवश्यकता है? उत्तर यह होता है कि बित्तने मोक्षवादी आचार्य हैं उनके मत में मोक्ष-दशा में दुःख का अत्यन्त उच्छेद होता है। जैसे—बीज के एकदेरी माध्यमिकों के मत में आत्मोच्छेद को ही मोक्ष माना गया है। इस अवस्था में दुःख का आत्यन्तिक उच्छेद रहता ही है। इसमें कोई विवाद नहीं है। यदि ऐसा कहे कि शरीर न समान ही आत्मा भी दुःख का हेतु है इसलिए आत्मा भी उच्छेद है तो यह नैयायिकों से विरोध हो जाता है; क्योंकि नैयायिक आत्मा को अविनाशी मानते हैं और इस तरह यह विनाशशील हो जाता है। इसलिए, जन्मा-पुन के समान मोक्ष का अस्तित्व असम्भव ही हो जाता है। यही इस शङ्का का तात्पर्य है। परन्तु यह ठीक नहीं है; क्योंकि इसमें विकल्प का समाधान नहीं होता।

नैयायिकों ने आत्मोच्छेद को ही मोक्ष माना है। वे ज्ञान-सन्तान को आत्मा मानते हैं। सन्तान का अर्थ प्रवाह होता है। प्रवाह जिस तरह प्रसिद्ध नये-नये रूपों में उत्पन्न होता है उसी प्रकार इनके मत में ज्ञान भी प्रसिद्ध नये-नये रूपों में उत्पन्न होता है। इसमें यह विकल्प होता है कि क्या आत्मा वृद्धि ज्ञान-सन्तान ही है अथवा उसके सिद्ध उसके आशय अन्य कोई? यदि ज्ञान प्रवाह को ही आत्मा मान लें तो कोई विवाद ही नहीं क्योंकि आत्मोच्छेद का अर्थ ज्ञानोच्छेद ही होता और मोक्षवस्था में ज्ञान का उच्छेद नैयायिकों का अग्रिम ही है। मोक्षवस्था में वह प्रकार के ज्ञान का नाश होने से जीवात्मा की स्थिति पापाश-मुक्त रहती है यह नैयायिकों का सिद्धान्त है। इस स्थिति में ज्ञान-सन्तान को आत्मा मानकर उसके उच्छेद मोक्ष में माध्यमिका मानना नैयायिकों के प्रतिष्ठित नहीं होता इसलिए उसके स्वरूप करने की कोई आवश्यकता नहीं होती। यदि ज्ञान प्रवाह के

अतिरिक्त उसका आत्मय आत्मा को मानें, तो भी उसमें यह विकल्प होता है कि आत्मा नित्य है अथवा अनित्य ।

यदि नित्य मानन है तो उसका उच्छेद हो नहीं सकता; क्योंकि नित्य बरी कहा जाता है जिसका कभी विनाश न हो। इस स्थिति में आत्मा के उच्छेद की आवश्यकता ही नहीं हो सकती। यदि आत्मा को अनित्य माना जाय, तब तो मोक्ष के लिए किसी की प्रवृत्ति ही नहीं होगी; क्योंकि कोई भी बुद्धिमान् पुण्य आत्मनाश के लिए प्रवृत्त नहीं हो सकता। संसार में सबसे प्रिय आत्मा ही होता है। भुवि भी बरी बताती है—आत्ममस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति। और, आत्मा को अनित्य मानने से वह लोग प्रसिद्ध व्यवहार उत्पन्न नहीं होता कि अमुक-अमुक मुक्त हो गए। इससे यह सिद्ध होता है कि अज्ञानकर्म न अतिरिक्त उसका आत्मय कर्म कोई अवश्य है और वह नित्य है।

विद्वान्वादी बौद्धों का मत है कि कर्मी के निवृत्त होने से जिस निर्मल ज्ञान का उदय होता है वही मोक्ष है। उनका कहना है कि ज्ञान तो स्वभाव से ही निर्मल और स्वच्छ है जबल आत्मय—आत्मा—के सम्बन्ध से वह मलिन हो जाता है। आत्मय के निवृत्त हो जाने पर प्रसिद्ध निर्मल ज्ञान का उदय होता रहता है। वही 'महोदय' कहा जाता है और उसी का नाम 'मोक्ष' है। परन्तु, विद्वान्वादी का यह मत भी ठीक नहीं बैठता। कारण इसमें तामसी का अभाव और तामानाधिकरस्य की अनुपपत्ति बनी ही रहती है। तात्पर्य यह है कि निर्मल ज्ञानोदय में बार-बार की भावनाएँ कारण होती हैं। ये ही महोदय की तामसिकताएँ हैं। 'तव दुःखं सर्वं दमिकं' सर्वं स्वच्छत्वं सर्वं शुद्धम्—वही भावनाचतुष्टय नाम स प्रसिद्ध है। इसका निवेदन पूर्ववत् बौद्ध दर्शन में किया गया है।

अब यहाँ विचारना है कि वाचस्पत्यना जायमान को भावना है वह अमिहान की जनक नहीं होती है। किन्तु अविद्यय जायमान को भावना है वह अमिहान की जनक होती है। यथा स्पष्ट शब्दों से रहित अग्नि को एक बार देखने ही से उसका यथार्थ परिचय नहीं होता किन्तु बार-बार निरीक्षण-परिदृष्ट से ही उसका यथार्थ परिचय होता है। परन्तु विद्वान्वादी बौद्धों के मत में भावना का प्रकट हो ही नहीं सकता। कारण स्थिर पदार्थ में ही भावना का प्रकट होता है अस्थिर में नहीं। और उनका मत में भावना का आधार कोई भी स्थिर नहीं है। क्योंकि उनका मत में तब कुछ दमिक ही माना जाता है स्थिर कुछ भी नहीं। आत्मा के भी प्रसिद्ध मिश्र-मिश्र होने से 'दुःखं दमिकं' इत्यादि भावना का प्रकट इसमें अवम्बन ही है। इसलिए, मोक्ष-तामसी का अभाव उनके मत में सिद्ध होता है।

तामानाधिकरस्य की भी उपपत्ति इनके मत में नहीं होती। तामानाधिकरस्य का तात्पर्य है—बद्धता और सुखता का एक आत्मन म रहना। जो बद्ध होता है वही मुक्त होता है इस प्रकार की व्यवस्था को सर्वविज्ञान-सिद्ध है वह हमका मत में नहीं बनती। कारण इनके मत में तोषण ज्ञान-उत्पन्न-कम आत्मा को बद्ध और विषयज्ञान-उत्पन्न-कम आत्मा को मुक्त माना जाता है। आत्मन से तमस

महत्सहित ज्ञान प्रकाश का नाम सोपझ्व है, और वही ब्रह्म है। इससे भिन्न निरूपझ्व अर्थात् मुक्त है। ये ब्रह्मता सोपझ्व ज्ञान सन्तान में और मुक्तता निरूपझ्व ज्ञान-सन्तान में मानते हैं। इसलिए, जो ब्रह्म है, वही मुक्त होता है इस प्रकार की व्यवस्था इनके मते में नहीं होती। कारण, लक्ष्य-लक्षण में ठसको ये भिन्न मानते हैं।

इसी प्रकार जेनों का भी मुक्ति-लक्ष्य प्रतिबन्ध-रहित नहीं है। इनके मत में आचरण-भग का ही नाम मुक्ति है। अब उनसे पूछना है कि आचरण कहते किन्ने हैं? यदि यह कहें कि परमार्थ की भ्रान्ति ही आचरण है तो यह इस ही है इसलिए लक्ष्यनीय नहीं है। यदि यह कहें कि वेद ही आचरण है और इससे मुक्त होने पर विज्ञान से मुक्त मुक्त की तरह आत्मा का निरन्तर ऊर्ध्व-गमन ही मोक्ष है तो उनसे पूछना है कि यह आत्मा मूर्त्त है अथवा अमूर्त्त? यदि मूर्त्त कहें तो यह प्रश्न होता है कि निरवयव है अथवा तावयव? यदि निरवयव कहें, तो निरवयव मूर्त्त परमाणु ही होता है इसलिए परमाणु का लक्ष्य आत्मा म आ जाने से परमाणु-धर्म के अतीन्द्रिय होने का कारण आत्मा का धर्म भी अतीन्द्रिय होने लगेगा जो किसी को इस नहीं है। यदि तावयव मानें तो भी ठीक नहीं होता। कारण, तावयव पदार्थ अनित्य होते हैं इस नियम म आत्मा भी अनित्य हो जायगा। इस स्थिति में अकृत्वान्ध्याम और कृतप्रकाश दोष हो जाने हैं। जिसने कर्म किया यदि उसका फल उसको न मिले तो यह कृतप्रकाश है और जो कर्म न करे और फल पावे, तो यह अकृत्वान्ध्याम है। यह उचित नहीं है। उचित तो यह है कि जो कर्म करे वही फल पावे। यह आत्मा के निरव मानने में ही सम्भव है अनित्य मानने म कहाँ नहीं। इसलिए, तावयव वा निरवयव—किसी के भी मानने में उनका मत ठीक नहीं होता। यदि आत्मा का अमूर्त्त मानें तो भी ठीक नहीं होता क्योंकि वे ऊर्ध्वगमनरूपी क्रिया को मुक्तात्मा में मानते हैं और त्रिया मूर्त्त में ही हो सकती है अमूर्त्त म नहीं।

आर्वाको के मत में स्वतन्त्रता को ही मोक्ष माना गया है। यहाँ भी विचार करना है कि यदि बुद्ध-निवृत्ति का ही स्वात्म्य माना गया हो तो कोई विचार नहीं है, दृष्टावधि है। यदि स्वात्म्य ऐश्वर्य को मानें तो यह विचार का विषय होता है। विचारणीयों की दृष्टि से मोक्ष का स्वरूप वही है जिसमें उत्तम कोई वृत्त मुक्त न हो और उसके लक्षण भी वही म हो। इसी को निरतिशय और निरूपम कहते हैं। जीव का ऐश्वर्य निरतिशय कहाँ नहीं हो सकता। जब मुक्त होने पर भी जीवन-मरण के विषय में उसका स्वात्म्य कभी नहीं हो सकता। निरतिशय मुक्त वही है जिसके प्राप्त हो जाने पर दूसरी वस्तु की अभिलाषा म हो। लौकिक ऐश्वर्य की प्राप्ति हो जाने पर भी किसी-न-किसी वस्तु की अभिलाषा बनी ही रहती है। अतः, वह निरतिशय नहीं हो सकता। इसीलिए, इनका मत भी ठीक नहीं है।

मुक्ति के विषय में सांख्य-शास्त्र का मत है कि प्रकृति और पुरुष का विशेष ज्ञान होने पर भी पुरुष का जो अप्रमेय स्वरूप में अवस्थान है वही मुक्ति वा मोक्ष है। समस्त ब्रह्म-वर्ग का मूल कारण प्रकृति है। वह ब्रह्म और विगुणात्मक भी है। इसीका नाम प्रचान वा अभ्यक्त भी है। पुरुष जीव वा कहाँ है। इन दोनों का मेल-ज्ञान से ही मुक्ति

होती है। इस प्रकार, मुक्ति-स्वरूप मानने पर भी बुद्ध का उच्छेद होता है। इसलिए, कोई विचार नहीं। परन्तु, इसमें एक बात विचारणीय है कि उस विवेक-ज्ञान का आशय कौन है प्रकृति अथवा पुरुष? यदि प्रकृति को ही विवेक-ज्ञान का आशय मानें तो इसी समय संसार का अस्त हो जाना चाहिए। क्योंकि संसार प्रकृति का परिणाम है और निर्वर्तक मुक्ति-स्वरूप विवेक-ज्ञान प्रकृति में ही वर्तमान है। यदि पुरुष को विवेक-ज्ञान का आशय मानें, तो सांख्य का सिद्धान्त ही मजबूत हो जाता है; क्योंकि पुरुष का जो मूल-स्वरूप से एकरूपतया अवस्थान है, उसी का नाश हो जाता है। संसार-रक्षा में विवेक के नाश होने और मुक्ति-रक्षा में विवेक होने के कारण समानरूपता मजबूत होती है। इसलिए, मुक्ति के विषय में सांख्य का सिद्धान्त ठीक नहीं है। यह नैयायिकों का कहना है।

मीमांसकों के मत में भी मोक्ष-काल में बुद्ध-निवृत्ति मानी ही जाती है। उनके मत में आत्यन्तिक मुक्त-प्राप्ति को मोक्ष माना जाता है। बुद्ध का ज्ञेय-मात्र रहने पर भी आत्यन्तिक बुद्ध नहीं होता। इसलिए, आत्यन्तिक बुद्ध में बुद्ध-निवृत्ति अवश्यवन्मावी है। परन्तु, उनके मत में भी यह विचारणीय है कि नित्य-निरवस्था बुद्ध में प्रमाद क्या है? सांसारिक बुद्ध तो प्रत्यक्ष और अनुमान-प्रमाद से बुद्ध-निमित्त है यह ठीक हो चुका है। यदि 'लोभ्यभुते सर्वान् कामान् सह ब्रह्मणा विप्रमिता' इत्यादि बुद्धि-प्रमादों से समस्त कामनाओं की प्राप्ति को ही आत्यन्तिक बुद्ध माना जाय यह भी ठीक नहीं होता। कारण बोध्य अनुपलब्धि से बाधित होने पर उसका अवकाश नहीं रहता। इसका तात्पर्य यह है कि जहाँ भुक्ति से प्रतिपादित विषय प्रत्यक्ष या अनुमान से बाधित होने के कारण प्रतीत नहीं होता, वहाँ भुक्ति का गौण ही अर्थ माना जाता है मुक्त्यर्थ नहीं। जैसे—'आत्मनः आकाशः सम्भूतः' इस भुक्ति से आकाश की उत्पत्ति आत्मा से मानी गई है, परन्तु निरवस्था होने के कारण प्रत्यक्ष या अनुमान से उसकी उत्पत्ति अस्थिर है। इसलिए, 'सम्भूतः' का मुख्य अर्थ 'उत्पत्ति' न मानकर 'अभिप्रेतः' यह गौण अर्थ ही माना जाता है।

इसी प्रकार, मोक्ष-वस्था में शरीर और इन्द्रिय के सम्बन्ध न होने के कारण बुद्ध की उपलब्धि न होने से भुक्ति का बुद्ध-प्राप्ति विषय बाधित हो जाता है। इसलिए, यहाँ भुक्ति का गौण अर्थ ही माना जायगा। बुद्ध-प्राप्ति का गौण अर्थ बुद्ध की अप्राप्ति का अभाव ही होगा। मोक्षकाल में शरीर और इन्द्रिय के सम्बन्ध न रहने से कोई कामना ही नहीं रहती। इस स्थिति में काम की प्राप्ति किस प्रकार हो सकती है? इसलिए, उसका उक्त गौण अर्थ ही मानना समुचित है। एक बात यह भी है कि भुक्ति में 'सह ब्रह्मणे' यह पाठ है जिसका अर्थ एक काल में साव-साव उपभोग करना है। यह इन्द्रियों से सब विषयों का एक काल में उपभोग असम्भव है। इसलिए, भुक्ति का गौण अर्थ मानना अनिवार्य है। इस विषय में नैयायिकों के ऊपर यह आरोप होता है कि मोक्ष के विषय में लब्ध-मनुष्यों की अवधि रहती है। अतिसर बुद्ध के घाम से ॥ किसी भी प्रवृत्ति होती है। यदि तत्त्व-तुम्हुर बुद्ध-प्राप्ति को मोक्ष न मानकर भीरु बुद्ध-निवृत्ति को ही मोक्ष माना जाय तो अवधि रोग से प्रस

मनुष्य को सरस मयुर वृष छोड़कर नीरस पदार्थ देने के समान अशुभिकारक ही हो सकता है। इसलिए, सरस मयुर सुख-प्राप्ति को ही मोक्ष मानना समुचित है। इसके उत्तर में नैयायिकों का कहना है कि केवल दृष्टान्त-मात्र से ही साध्य की सिद्धि नहीं होती। उसके लिए अनुकूल तर्क की आवश्यकता होती है। और निरतिशय सुख प्राप्ति में कोई भी अनुकूल तर्क नहीं है बल्कि इसके विरोध में ही अनुकूल तर्क ऐसे बात है। जैसे—इस संसार में जितने सुख पाये जाते हैं, सब साधारण<sup>१</sup> हैं, निरतिशय<sup>२</sup> कोई भी नहीं। इसलिए निरतिशय सुख की प्राप्ति की आशा में वह मनुष्य को, उसका अभाव में कुछ ही अवसरनीय हो जाता है। सुख के अनुभव-काल में भी परिश्रम की दृष्टि से कुछ ही प्रत्यक्ष होता है। पतञ्जलि ने स्वप्न शब्दों में लिख दिया है—‘दुःखमेव सर्वं विवेकिनः’ और भी जितने साधारण सुख हैं, वे सुखविरोधी पदार्थों से आक्रान्त होने के कारण ऐसे हैं। सुख-साधन की जितनी सामग्रियाँ संसार में प्रसिद्ध हैं, उनकी प्राप्ति में अधिक-से अधिक बख्शना पड़ता है। इसलिए, सिद्ध होता है कि समस्त सुख दुःख से आक्रान्त है। समुचित विषय की तरह दुःख से मिश्रित सुख भी स्वाभाविक है। इसलिए, सुख के उद्देश्य से मोक्ष में किसी की प्रवृत्ति नहीं हो सकती। अतः, दुःख-निवृत्ति को ही मोक्ष मानना समुचित है।

## ईश्वर और उसकी सत्ता

ईश्वर के विषय में यह प्रश्न होता है कि उसकी सत्ता में प्रमाण क्या है? प्रत्यक्ष तो कह नहीं सकते, क्योंकि रूप आदि गुणों से रहित होने के कारण वह अतीन्द्रिय<sup>३</sup> माना जाता है और अतीन्द्रिय पदार्थों का प्रत्यक्ष होता नहीं, यह सर्व-सिद्धान्त है। अनुमान भी ईश्वर में प्रमाण नहीं हो सकता क्योंकि ईश्वर का साधक कोई ब्याप्य तत्त्व<sup>४</sup> नहीं है जो प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों से उपलब्ध हो। आगम<sup>५</sup> भी प्रमाण नहीं हो सकता, क्योंकि इसमें रिकल्प का समाधान नहीं होता। रिकल्प यह होता है कि आगम नित्य है अथवा अनित्य? यदि नित्य कहे तो अप्रतिष्ठान्त हो जाता है। कारण, आगम वर्षासमूहात्मक ही होता है और वर्षा उत्पत्ति प्रपञ्च होने के कारण स्थल ही अनित्य है। यह नैयायिकों का परम सिद्धान्त है। इसे नित्य मानने से सिद्धान्त के मंग हो जान के कारण यह अप्रतिष्ठान्त हो जाता है। यदि वेद को अनित्य मानें तो परस्परामय दोष हो जाता है। जैसे, वेद के अनित्य होने के कारण उसका प्रामाण्य उसके कर्त्ता के प्रामाण्य के अधीन होगा और उसके कर्त्ता ईश्वर का प्रामाण्य उसके बर्मावे हुए वेद के प्रामाण्य के अधीन होगा। इसलिए परस्पर आश्रित होने में अन्वयोप्यामय दोष हो जाता है। सादृश्य में नियत विषय होने के कारण उपमान भी ईश्वर में प्रमाण नहीं हो सकता। इसलिए ईश्वर की सत्ता अप्रामाण्यिक है। यही पूर्वपक्षियों का तात्पर्य है। इसके उत्तर में नैयायिकों का कहना है कि ईश्वर की सत्ता अवरण<sup>६</sup> है। यह प्रत्यक्ष-प्रमाण न होने पर भी अनुमान-प्रमाण अवरण<sup>७</sup> है। जितने कार्य हैं, उनका कर्त्ता कोई अवरण होता है। यह कार्य-कारण-भाव का नियम है, धृष्टिहीन, समुद्र और



पर्यंत आदि को सवि-प्रपाद है कार्य होने से उनका भी कर्त्ता कोई अवश्य होगा। जैसे पट का कर्त्ता कुम्भकार होता है। इसलिये, जगत् का जो कर्त्ता होगा, वही ईश्वर माना जाएगा। इसमें अनुमान का स्वल्प इस प्रकार है—पृथिवी, तारार आदि की समष्टि (जगत्) (पट) स्रष्टा है, कार्य (तात्त्व) होने से (हेतु) जो-जो कार्य होता है, वह स्रष्टा के होता है (व्याप्ति) जगत्-पट आदि के समान (दृष्टान्त)। यहाँ प्रतिपक्षियों का यह आरोप है कि ईश्वर के साधन में जो कार्यत्व हेतु दिया है, वह अतिरिक्त है क्योंकि पृथिवी समग्र आदि की उत्पत्ति किसी ने नहीं देखी है। इसलिये, उत्पत्ति न होने से ये कार्य नहीं हो सकते हैं। कार्य न होने से यह कारण (ईश्वर) के साधक किस प्रकार हो सकते हैं? इसके समाधान में नैयायिकों का कहना है कि यद्यपि पृथिवी, तारार आदि की उत्पत्ति किसी ने नहीं देखी है, तथापि सावयव होने के कारण इनकी उत्पत्ति सिद्ध है। इसलिये, वे कार्य हैं। और, कार्य होने से अपने कारण (ईश्वर) के साधक हैं। पृथिवी आदि के कार्यत्व-साधक अनुमान का प्रकार वही होगा। पृथिवी आदि समष्टि (जगत्) (पट) उत्पन्न होनेवाला (तात्त्व) है सावयव होने के कारण (हेतु) जो-जो सावयव होता है, वह कार्य होता (व्याप्ति) है। जट पट आदि के समान (दृष्टान्त)। इस प्रकार सावयवत्व हेतु से जगत् का कार्यत्व सिद्ध हो जाने पर उसी कार्यत्व-हेतु से ईश्वर का अनुमान हो जाता है।

इसमें शङ्का होती है कि सावयवत्व का तात्त्व क्या है? अवयवसंयोगित्व अवयव अवयवसमवेतत्व? सबाग-सम्बन्ध से रहनेवाले का नाम संयोगित्व है और सम्बाध सम्बन्ध से रहनेवाले का समवेतत्व। यदि सावयवत्व का तात्त्व अवयवसंयोगित्व मानें तो पटादि अवयवों के साथ आकाश का संयोग होने के कारण आकाश भी सावयव होने से कार्य होने समया जो नैयायिकों का अभिप्रेत नहीं है। नैयायिक आकाश को नित्य मानते हैं कार्य नहीं। यदि अवयवसंयोगित्व का अर्थ स्वावयव संयोगित्व अर्थात् अपने अवयवों में संयोग-सम्बन्ध से रहनेवाला मानें, तो भी ठीक नहीं होता। कारण अवयव और अवयवी के साथ समबाध-सम्बन्ध होता है, संयोग नहीं। 'अवयवस्वावयवनिनाः समबाध' यह नैयायिकों का सिद्धान्त है।

यदि स्वावयवसंयोगित्व का अर्थ 'अपने अवयवों के साथ जो परस्पर संयोग है, उसका आभाव' मानें तो अवयवों के परस्पर-संयोग के आभाव अवयव ही होते हैं, अवयवी नहीं इसलिये शेष बना ही रहता है। इस शेष में कारण के लिए यदि सावयव का अर्थ अवयवसमवेत मानें तो पटादि में अवयव जो जगत् आदि हैं उनमें समबाध सम्बन्ध से जगत्त्वादि सामान्य भी रहते हैं इसलिये वहाँ सावयवत्व सप्रत्यक्ष ही अभिप्राय है। इसलिये, सावयवत्व सप्रत्यक्ष किसी प्रकार भी कुछ नहीं होता है वह दूरवर्ती का तात्त्व है।

इसमें उत्तर में नैयायिकों का कहना है कि सावयवत्व का अर्थ समवेतसम्बन्ध होता है। आकाश का कोई अवयव न होने से वह समवेत नहीं होता। और सामान्य समवेत होने पर भी द्रव्य नहीं है इसलिये सावयवत्व का सप्रत्यक्ष इन दोनों में नहीं जाता। अतएव सावयवत्व-हेतु निरुद्ध होने से कार्यत्व का साधक हो सकता है।

अवान्तर-महत्त्व हेतु से भी जगत् के कार्य होने का अनुमान किया जा सकता है। अवान्तर-महत्त्व उसको कहते हैं, जिसमें परम महत्त्व न रहे और महत्त्व का आशय हो। परम महत्त्व उसको कहते हैं जिससे बड़ा दूसरा कोई न हो जैसे आकाश आदि व्यापक पदार्थ। पर्वत आदि में परम महत्त्व नहीं रहता। इच्छुक से लेकर पर्वत सागर आदि समस्त अनित्य वस्तुओं में परम महत्त्व का अभाव है रहता है। इसलिए, कार्यत्व-साधक अनुमान का स्वरूप इस प्रकार होगा—पर्वतादि वस्तु जगत् (पद) कार्य है (साध्य), परम महत्त्वामावधान होने पर भी महत्त्व के आशय होने से (हेतु) पद आदि के सदृश (व्यक्त)। इस प्रकार जगत् का कार्यत्व सिद्ध कर, उसी कार्यत्व-हेतु से उसको सकृत् क सिद्ध किया जाता है। इस प्रकार, कार्यत्व हेतु में कोई भी हेतुमात्र नहीं है। जैसे—

विक्रम नाम का हेतुमात्र इसलिए नहीं है कि साध्यमात्र स व्याप्त जो हेतु है, वही विक्रम कहा जाता है। प्रकृत में कहीं-कहीं कार्यत्व है कहीं-कहीं सकृत् कत्व रहता ही है सकृत् कत्व का अभाव नहीं रहता। इसलिए, साध्यमात्र से व्याप्त न होने के कारण हेतुमात्र नहीं है।

अनैकान्तिक, जिसको सम्बन्धितार कहते हैं वह भी कार्यत्व-हेतु में नहीं है। साध्य के अभाव-स्थल में जो हेतु रहता है उसी को सम्बन्धितार कहते हैं। प्रकृत में सकृत्कत्व-रूप साध्य के अभाव-स्थल को नित्य परमाणु आदि है, उसमें कार्यत्व हेतु नहीं पता इसलिए कार्यत्व हेतु अनैकान्तिक भी नहीं होता है।

कातात्मवापदिष्ट, जिसको नाशित भी कहते हैं, भी नहीं है क्योंकि कार्यत्व हेतु किसी भी प्रमाण से नाशित नहीं होता।

सद्व्यतिपक्ष नाम का हेतुमात्र भी नहीं है। कारण साध्य के अभाव का साधक जो हेतुमात्र है, उसी को सद्व्यतिपक्ष कहते हैं। प्रकृत में पूर्वपक्षी शरीरात्म्यत्व हेतु से जो सकृत् कत्व रूप साध्य का अभाव सिद्ध कर शरीरात्म्यत्व को सद्व्यतिपक्ष मानते हैं वह ठीक नहीं है क्योंकि कार्यत्व हेतु के सामने शरीरात्म्यत्व हेतु अत्यन्त दुर्बल है। कारण शरीरात्म्यत्व जो हेतु है, उसमें अजन्मत्व-हेतु से ही सकृत् कत्व के सिद्ध हो जाने से शरीर विशेषण लगाना निरर्थक हो जाता है जिससे प्रयोज्य का अज्ञान ही युक्ति होता है। इसलिए वह हेतु दुर्बल हो जाता है। जैसे, सिंह का व्यतिपक्ष मृगशावक नहीं होता उसी प्रकार शरीरात्म्यत्व हेतु कार्यत्व हेतु का सद्व्यतिपक्ष नहीं हो सकता। यदि यह कहें कि 'अजन्मत्व' हेतु ही कार्यत्व-हेतु का सद्व्यतिपक्ष क्यों नहीं है? तो इसका उत्तर यह होता है कि अजन्मत्व हेतु को सद्व्यतिपक्ष सभी कह सकते हैं जब जगत् का अजन्मत्व सिद्ध हो; परन्तु आज्ञावक किसी प्रमाण से भी उसका अजन्मत्व सिद्ध नहीं हुआ है।

कार्यत्व हेतु में उपाधि जो हेतु के व्यतिपक्षी होने का अनुमापक होता है वी आशङ्का भी नहीं हो सकती। कारण जो साध्य का व्यापक और साधन का व्याप्य है, वही उपाधि होता है। प्रकृत में सकृत्कत्व-रूप साध्य का व्यापक और कार्यत्व-रूप हेतु का अव्यापक यदि कोई वस्तु हो, तो उपाधि की सम्भावना

हो सकती है परन्तु ऐसी कोई वस्तु नहीं है। इसकी सम्भावना तभी हो सकती है जब कार्यत्व हेतु का कहीं व्यभिचार देखा गया हो। कार्यत्व का व्यभिचार तभी हो सकता है जब सकल कल्प के अभाव-स्थल में भी कार्यत्व रहता हो अर्थात् बिना कर्त्ता के भी कोई कार्य उत्पन्न होता हो, परन्तु ऐसा कहीं भी नहीं होता। 'नहि सकल कल्प न स्वात्तया कार्यत्वमपि न स्यात्' अर्थात् नहि सकल कल्प न हो तो कार्यत्व भी नहीं हो सकता इस अनुक्त तर्क से यह बाधित हो जाता है।

तात्पर्य यह है कि कर्त्ता से जो उत्पन्न होता है, उसीको कार्य कहते हैं। यदि यह सकल कल्प होगा तो कार्य भी नहीं होगा क्योंकि समस्त काल का प्रयोग कर्त्ता ही होता है। इतर वित्तने कारक हैं वे कर्त्ता के ही अधीन हैं। मृत्तिका दण्ड बाँस आदि वस्तुओं के रहने पर भी कुत्ता का बिना पर की उत्पत्ति नहीं हो सकती क्योंकि सब कारकों का प्रयोग करनेवाला कुत्ता ही होता है। इससे यह सिद्ध होता है कि सकल कल्प के अभाव में कार्यत्व रहता ही नहीं। इसलिए, कार्यत्व-हेतु व्यभिचारी नहीं है। वस्तु और उसमें उपाधि भी नहीं हो सकती। शास्त्रकारों ने भी सिद्धा है कि वहाँ अनुक्त तक रहता है वहाँ उपाधि की सम्भावना नहीं होती—

अनुक्तैव तर्कस्य सवाधे सति साधने।

साध्यव्यापकतामङ्गत्वं तत्रैव नोपाधिसम्भवात् ॥

तात्पर्य यह है कि अनुक्त तर्क से यदि हेतु-बुद्ध हो तो उपाधि की सम्भावना नहीं रहती।

ईश्वर को कर्त्ता मानने पर पूर्वपक्षी वृत्त आक्षेप यह करते हैं कि यदि ईश्वर को कर्त्ता मानते हैं, तो उसकी शरीरी भी मानना आवश्यक हो जाता है क्योंकि लोक में शरीरी को ही कर्त्ता देखा जाता है अशरीरी आकाश आदि को नहीं। इस तर्क की वहावदा से पूर्वपक्षी का ऐसा अनुमान होता है कि ईश्वर (पक्ष) अगत् का कर्त्ता नहीं होता (साध्य) अशरीरी होने के कारण (हेतु) आकाश के वृत्त (इष्टान्त)। यह अनुमान ईश्वर-विशिष्ट न सिर्फ प्रसिद्ध है। परन्तु इस प्रकार का अनुमान ईश्वर की विधि अथवा अतिविधि—दोनों अवस्थाओं में व्याप्य होता है; क्योंकि आगम आदि किसी प्रमाण के द्वारा ईश्वर को सिद्ध कर ही, ईश्वर कर्त्ता नहीं हो सकता अशरीरी होने से। इसीलिए अनुमान कर सकते हैं अग्रगण्य नहीं। इस अवस्था में जिस प्रमाण में ईश्वर को सिद्ध कर इस प्रकार अनुमान करते हैं उसी प्रमाण में ईश्वर का अगत् का कर्त्ता होना भी सिद्ध होता है ऐसी स्थिति में अगत् का कर्त्ता ईश्वर नहीं होता ऐसा कहना बाधित हो जाता है अतः व्यापार शेष हो जाता है।

यदि यह कहे कि आगम प्रमाण नहीं किन्तु प्रमाणाभावात् तो ईश्वर के सिद्ध न होने में ईश्वर अगत्कर्त्ता न भवति इस प्रकार का अनुमान पक्षातिविधि नाम के शेष से वर्णित हो जाता है। इसलिए व्यापार हो जाता है। इस अवस्था में ईश्वर की विधि या अतिविधि—दोनों हालत में प्रसिद्धी का अनुमान बाधित होता है। इसलिए, पूर्वोक्त प्रसिद्ध तर्क किसी प्रकार भी ठण्डित नहीं होता।

अब दूसरा प्रश्न यह होता है कि अगत् की रचना करने में ईश्वर की भा प्रवृत्ति होती है, वह स्वार्थ है अथवा परार्थ ? स्वार्थ मानने में भी दो विकल्प होते हैं—  
 १. स्वार्थ के लिए प्रवृत्ति है अथवा अनिष्ट-परिहार के लिए ? २. स्वार्थ के लिए तो वह नहीं सकते हैं क्योंकि वह स्वयं परिपूर्ण और सकल कामनाओं का प्राप्त किया हुआ है। ऐसी कोई भी प्राप्त करने योग्य वस्तु नहीं है जो ईश्वर को प्राप्त नहीं है। अनिष्ट-परिहार के लिए भी प्रवृत्ति नहीं कर सकते; क्योंकि सकल हृदय कामनाओं का प्राप्त होने का कारण अनिष्ट की सम्भावना ही नहीं है।

यदि परार्थ प्रवृत्ति मानें, तो भी नहीं बनता क्योंकि परार्थ प्रवृत्तिवालों का कोई भी बुद्धिमान् नहीं मानता। यदि कहें कि कल्याण से ही ऐसी प्रवृत्ति होती है तो मायिमात्र का मुख्य हाना पादिए, किसी को भी दुःखी नहीं होना चाहिए। कारण, स्वार्थ की अनिष्टता में दूसरों के दुःखों के नाश करने की भा इच्छा है उसी को कल्याण कहते हैं। इस प्रकार, अगत् के निर्माण में ईश्वर की प्रवृत्ति उचित नहीं प्रतीत होती।

इसका उत्तर यह है कि मनी मति विचार करने पर प्रतीत होता है कि कल्याण से प्रवृत्ति मानने में कोई बाधक नहीं है। कल्याण से प्रवृत्ति मानने पर मुख्यतः सुख होने चाहिए, यह भी ठीक नहीं है क्योंकि सुखमान प्राणियों के सुख और दुःख कर्म का जो परिपाक विशेष है, उसके विषय होने का कारण सुख और दुःख होना अनिवार्य हो जाता है। ईश्वर की अगत्प्रवृत्ति में प्राणिक कर्म को अपेक्षा मानने में परावर्तनी होने के कारण ईश्वर का स्वातन्त्र्य भङ्ग हो जायगा—ऐसा कहना भी ठीक नहीं है क्योंकि स्वातन्त्र्य स्वयं व्यवसायक न मरति अर्थात्, अपना भङ्ग अपना व्यवसायक नहीं होता इस न्याय से उसका निर्वाह हो जाता है। तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार लोक में किसी अन्धकारमय प्रसंग में अपने हस्त-पादादि अवयवों से व्यवहार नहीं माना जाता, उसी प्रकार यहाँ कर्म भी अगत् का अन्तर्गत ईश्वरकारित होने से ईश्वराद्य ही है। इसलिए, कर्म की अपेक्षा रहने पर भी ईश्वर परावर्तनी नहीं होता। स्वातन्त्र्य का कार्य है उसका शासन भी स्वाधीन ही है। यह स्वातन्त्र्य का श्रेष्ठ (उत्कृष्ट) ही है। इसलिए, कर्मविज्ञा होने पर भी ईश्वर का स्वातन्त्र्य भङ्ग नहीं होता।

## आगम-प्रमाण से ईश्वर-सिद्धि

आगम-प्रमाण में भी ईश्वर की सिद्धि होती है। 'एक एव सः न द्वितीयोऽन्यथे (१) (२) १।=१) 'पाषाण्युक्तं ननु एकः इत्यादि भूतियो ईश्वर की सिद्धि में प्रमाण है। इन भूतियों का तात्पर्य यह है कि एक ईश्वर को ही तथा वर्तमान के द्वारा बुझ नहीं जो भी बुझ दूसरा देगा जाता है वह उसी ईश्वर का कार्य है। यहाँ यह स्पष्ट होती है कि ईश्वर को ज्ञान्य में विद्य करने हैं। तो ईश्वर और ज्ञान्य में परस्परान्वय होना ही जाता है। क्योंकि ज्ञान्य में ईश्वर की सिद्धि और ईश्वर के ही

आगम की उत्पत्ति होती है। इस प्रकार, दोनों के परस्पर अपेक्षित होने से परस्परामय होना अनिवार्य हो जाता है।

इससे उत्तर में यह कहा जाता है कि जहाँ परस्परामय का उत्पान नहीं होता। कारण यह है कि आगम ईश्वर के ज्ञान में कारण है उत्पत्ति में नहीं। ईश्वर तो नित्य इन्द्रिय है। यह आगम की उत्पत्ति में कारण होता है। इस प्रकार, विषय भेद होने से यह परस्परामय नहीं है। तात्पर्य है कि उत्पत्ति में ईश्वर आगम की अपेक्षा नहीं रखता; क्योंकि यह नित्य है और नित्य होने के कारण स्वयं प्रमाण है। इसलिये, ईश्वर का प्रामाण्य भी उत्पत्ति में आगम की अपेक्षा नहीं रखता क्योंकि ईश्वर स्वयं प्रमाण है। यह भी आगम की उत्पत्ति में ही कारण होता है ज्ञान में नहीं। आगम का ज्ञान तो गुरु परम्परा और अभ्यसन से ही होता है। इसमें ईश्वर की अपेक्षा नहीं होती। जिस प्रकार मनुष्य की उत्पत्ति में कुम्भकार की अपेक्षा पड़ती है परन्तु वह ज्ञान में नहीं इसी प्रकार आगम के ज्ञान में ईश्वर की अपेक्षा नहीं रहती। आयामवृत्ति के अनित्यत्व आदि धर्म के ज्ञान में भी ईश्वर की अपेक्षा नहीं होती। आगम के अनित्यत्व का ज्ञान तो कल, तीक्ष्ण आदि धर्म से कुछ होने से ही हो जाता है। तात्पर्य यह है कि अर्थविशेषविशिष्ट उद्देश्य-विशेष को ही आयाम कहते हैं और कहीं-कहीं अर्थ में भी तीक्ष्णत्व आदि धर्म उपलब्ध हो सकते हैं। उद्देश्य में भी कर्णकटुत्व आदि धर्म लक्षित होते हैं। वे तीक्ष्णत्व, कटुत्व आदि धर्म अनित्यत्व के व्याप्य भी हैं। अर्थात्, जहाँ-जहाँ तीक्ष्णत्व, कटुत्व आदि धर्म हैं वहाँ-वहाँ अनित्यत्व अवश्य रहता है। इस कारण आगम का अनित्यत्व होना विज्ञ है। तीक्ष्णत्व, कटुत्व आदि को धर्म हैं वे ही आयाम के अनित्य होने में बाधक होते हैं। इसी कारण प्रकृत में ईश्वर और आगम के परस्परामय न होने से परस्परामय नहीं होता है अर्थात् विषय के भेद होने पर परस्परामय बोध नहीं होता। जैसे—स्वप्न में नीका के कहीं अन्त्यन से जाने में शकट (गाड़ी) की अपेक्षा पड़ती है और जब म शकट को कहीं अन्त्यन से जाने में नीका की अपेक्षा रहती है। दोनों (नीका और शकट) के परस्पर अपेक्षित रहने पर भी आचार भेद होने के कारण परस्परामय बोध नहीं होता। इसी प्रकार, आगम की उत्पत्ति में ईश्वर की अपेक्षा होने पर भी ज्ञान में उसकी अपेक्षा नहीं है। ईश्वर के ज्ञान में आगम की अपेक्षा होने पर भी उत्पत्ति में आगम की अपेक्षा नहीं है। इस प्रकार, विषय भेद होने के कारण परस्परामय बोध नहीं होता।

इसी प्रकार, ईश्वर-प्रामाण्य और आगम प्रामाण्य भी परस्परामय बोध नहीं होते यह भी ज्ञान लेना चाहिए। व्याप-वर्धन में महर्षि गौतम का भी मठ संक्षेप में लिखा गया है।

## वैशेषिक-दर्शन

मगवान् कयाद ने स्वयं कपोत-रूपि से अपना जीवन निबाह करते हुए जिस अपूर्व ज्ञान-भाँडार को लाक-कन्यास के लिए प्रदान किया है, उससे तबल मारतबर्ष ही नहीं अविश्व समस्त सत्कार उनका श्रेणी रहेगा। महात्मा कयाद रोठ में गिरे हुए प्रस के बखों को चुनकर अपना जीवन निर्बाह करते थे। इसीलिए, इनकी कयासि 'कयाद' नाम से हुई। इनके दर्शन को 'वैशेषिक-दर्शन' इसलिये कहते हैं कि १ विशेष को भी पदार्थ मानते हैं। इनसे पूर्व किसी ने भी विशेष को पदार्थ नहीं माना है। इस दर्शन को औलुक्य-दर्शन भी कहते हैं क्योंकि इनके पिता का नाम 'उलूक' श्रुति था। महर्षि गौतम की तरह महर्षि कयाद भी प्रमास्य प्रमेय आदि सोलह पदार्थों के तत्त्व-ज्ञान से मोक्ष की सिद्धि बताते हैं। इन्द्र के गुण और इसके अत्यन्त सुष्पमरिपत रूप तथा इसके सापेक्ष और वैधर्म्य का सेवा सिद्धि बहन कयाद ने किया है। सेवा अग्नयन नहीं मिलता। इस विशेषता से भी इसको वैशेषिक-दर्शन कहते हैं।

कयाद ने दो ही मुख्य प्रमास्य माने हैं—प्रत्यक्ष और अनुमान। ५ अनुपलब्धि प्रमास्य का प्रत्यक्ष में और शेष का अनुमान में अन्तर्भाव मानते हैं।

इस संसार में बितन प्राणी हैं, वे सब हुए स हटकारा पाना चाहते हैं। दुल का सर्वथा नाश मगरसाक्षात्कार के बिना हो नहीं सकता। इसीलिए श्रुति कहती है—'तमस विदिश्वातिमृत्युमेति'। नाम्यः पम्या रिपते अपनाम। अर्थात्, परमात्मा का ज्ञानकर ही आत्यन्तिक दुल स हटकारा मिलता है। दूसरा कोई मार्ग नहीं है। परमात्मा का साक्षात्कार अवश्य, मम और निदिष्वाशन में होता है। गुन में परमेश्वर के स्वरूप-ज्ञान और उनसे गुणों का अवश्य पुनः पुक्तिपूर्वक चिन्तन तथा स्मरण पुनः अपने अन्तःकरण में भादन से अनुपलब्ध आत्म-साक्षात्कार प्राप्त करता है। इसी बात का महर्षियों ने बो कहा है—

‘आगमेनावुभावेन व्याम्यासावशेय च।

दिवा मरणपन् प्रज्ञां जमते नीमनुपमम् ॥

मनन अनुमान के अर्धीन या अनुमान-स्वरूप है। अनुमान व्याप्ति-ज्ञान के अर्धम है। व्याप्ति-ज्ञान परामस्य के द्वारा अनुमति का जनक होता है। व्याप्ति का ज्ञान पदार्थ-विशेष के अन्तर्गत है। अवतक पदार्थों का विशेषण पूर्यता नहीं है। बाता, अवतक कोन पदार्थ व्याप्ति और कोन व्याप्ति के यह नहीं जाना जा सकता। इसलिए, 'अप्रातो यमजिहावा' हरादि गुणों के द्वारा महर्षि कयाद ने इन्द्र, हुए धर्म, सामान्य विशेष और समबाह—इस सब पदार्थों का विशेषण पूर्य विस्तार के साथ इस अम्माओं से किया है। इसी हटाप्यारी को 'वैशेषिक-दर्शन' कहा है। मा ५

अन्धकार में हो-हो आश्रित हैं। एक दिन में एक 'आश्रित' सिखा जाता था। इन्हीं इशका नाम 'आश्रित' रखा गया है।

इशायासी के प्रथम अध्याय में समवेत सफ़ा पदार्थों (द्रव्याणि) का विवेचन किया गया है। समवेत उद्योगों कहते हैं जो सम्बाध-सम्बन्ध से नहीं रहता है या जिसने सम्बाध-सम्बन्ध से कोई रहता है। द्रव्य शुद्ध, कर्म सामान्य और निरोध के पाँचों पदार्थ समवेत कहे जाते हैं। केवल सम्बाध ही समवेत नहीं कहा जाता क्योंकि सम्बाध एक नित्य-सम्बन्ध है। इसके लिए सम्बाधान्तर की कल्पना करने से अनवस्था होप हो जाता है। सम्बाध के अतिरिक्त जिसने पदार्थ है वे सब सम्बाध सम्बन्ध से व्यवस्थित नहीं रहते हैं। द्रव्य अपने व्यवस्थाओं में सम्बाध-सम्बन्ध से रहता है। शुद्ध और कर्म भी द्रव्य में सम्बाध-सम्बन्ध से रहते हैं। इसी प्रकार, सामान्य भी द्रव्य शुद्ध और कर्म—दोनों में सम्बाध-सम्बन्ध से रहता है। निरोध भी नित्य द्रव्यों में सम्बाध सम्बन्ध से रहता है। वर्यि आकाश तथा परमाणु निरवस्था होने के कारण नहीं भी सम्बाध-सम्बन्ध से नहीं रहते तथापि समवेत कहे जाते हैं क्योंकि आकाश में शुद्ध और परमाणु में कृपाणि सम्बाध-सम्बन्ध से रहते हैं।

तमसाव से मित्र सकल पदार्थ समवेत कहे जाते हैं। इन समवेत पदार्थों का विवेचन प्रथम अध्याय में किया गया है। प्रथम अध्याय के प्रथम आह्निक में आदिमान् द्रव्य गुण एवं कर्म का निरूपण किया गया है और द्वितीय आह्निक में अग्नि तथा विद्येय का। द्वितीय अध्याय में द्रव्य का निरूपण किया गया। इससे प्रथम आह्निक में भूत-विद्येय का और द्वितीय आह्निक में दिक् तथा काष्ठ का। तृतीय अध्याय में प्रथम आह्निक में आत्मा का और द्वितीय आह्निक में अमृतानुराग का निरूपण है। चतुर्थ अध्याय में शरीर और शरीर विवेचन के उपयोगी परमाहु कारकत्व आदि का निरूपण है। पाँचवें अध्याय में कर्म का प्रतिपादन है। उसके प्रथम आह्निक में शारीरिक कर्म का और द्वितीय आह्निक में मानव कर्म का विवेचन है। छठे अध्याय में जीव कर्म का विवेचन है। उसके प्रथम आह्निक में ज्ञान और प्रतिमह का तथा द्वितीय आह्निक में ब्रह्मचर्य गार्हस्थ्य वामप्रत्य और संन्यास इन चार आश्रमों के उपयुक्त कर्मों का विवेचन है। इसी प्रकार, सातवें अध्याय में गुण और तमसाव का प्रतिपादन है। उससे प्रथम आह्निक में बुद्धि निरपेक्ष को रूप रस आदि गुण हैं उनका विवेचन है और द्वितीय आह्निक में बुद्धि-सापेक्ष जो द्रव्य परत अपरत रूपरस आदि गुण हैं उनका और तमसाव का भी विवेचन है। अष्टम अध्याय में भित्तिरूपक और अविकल्पक प्रत्यक्ष-ममाद्य का विवेचन है। प्रथम अध्याय में बुद्धि-विद्येय का और दशम अध्याय में अनुमान-मेव पर विचार किया गया है। इस प्रकार, कुछ दश अध्यायों में द्रव्य आदि सकल पदार्थ पञ्चरूपैव विवेचित हैं।

कबार की प्रशंसा-रचना की प्रशिक्षा तीन प्रकार की है—उद्देश्य लक्ष्य और वरीषा। अर्थात्, पहले उद्देश्य लक्ष्यमात् लक्ष्य लक्ष्यम्तर वरीषा : इय प्रकार प्रशं की समाप्ति-वर्गम्त आचार्य की शैली विवेचन-प्रधान रही है ।

उद्देश्य का तात्पर्य यह है, नाम-मात्र से वस्तु का संकीर्तन। जैसे—द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष और समवाय—ये छह पदार्थ हैं। इस प्रकार, वस्तु का नाम मात्र से निर्देशन कर देना ही उद्देश्य है। पदार्थों का साधारण ज्ञान होना, उद्देश्य का फल है।

असाधारण धर्म का नाम लक्षण है। जैसे—पृथिवी का असाधारण धर्म है गन्ध। यही पृथिवी का लक्षण हुआ। लक्षण का प्रयोजन है इतर-पदार्थ से भेद का ज्ञान कराना। जैसे—पृथिवी का लक्षण गन्धवत्त्व है। इसी से पृथिवी जलादि से भिन्न है। क्योंकि जलादि में गन्ध नहीं है।

लक्षित<sup>१</sup> का लक्षण कुछ है या नहीं—इस प्रकार के विचार का नाम परीक्षा है। लक्षण में दोष का परिहार परीक्षा का फल है।

अब प्रश्न यह है कि आचार्य ने पदार्थों का विभाग किया है, फिर भी विभाग सहित चार प्रकार की प्रवृत्तियों का तीन प्रकार की ही क्यों कहा? उत्तर यह है कि उद्देश्य दो प्रकार के हैं—सामान्य और विशेष। द्रव्य आदि छह पदार्थ हैं—यह सामान्य उद्देश्य है तथा पृथिवी आदि नव द्रव्य है रूप रस आदि चोरीस गुण हैं—यह विशेष उद्देश्य है। इस प्रकार, विशेष उद्देश्य में ही विभाग का भी अन्तर्भाव हो जान से विभाग की धृष्ट प्रकार से गणना नहीं की गई।

द्रव्य गुण कम सामान्य विशेष और समवाय—इस तरह पदार्थों का जो भ्रम रखा गया है उसका तात्पर्य यह है कि द्रव्य समस्त पदार्थों का आभाव है। और धर्मों के ज्ञान के बिना धर्म का ज्ञान सुलभ नहीं होता। धर्मों रूप मनुष्य का ज्ञान होने पर ही उसमें विद्यमान स्वरूपता कृतता-रूप धर्म का ज्ञान होता है। द्रव्यादि ६६ पदार्थों में द्रव्य से भिन्न गुणादि आ पाँच पदार्थ हैं उन सबका साक्षात् या परम्परया द्रव्य ही आभाव होता है। गुण और कर्म का साक्षात् आभाव द्रव्य ही होता है। क्योंकि, द्रव्य में भिन्न पदार्थ में वही भी गुण कर्म नहीं रहा। द्रव्यत्व पृथिवीत्व पदत्व पदत्व आदि आ सामान्य<sup>२</sup> है उनका भी साक्षात् आभाव द्रव्य ही है। गुण-कर्म में विद्यमान आ गुणत्व कर्मत्व-सामान्य है उनका गुण और कर्म के द्वारा परम्परया द्रव्य ही आभाव है। विशेष का भी साक्षात् आभाव द्रव्य ही है। समवाय का कहीं साक्षात्, कहीं गुण त्रिधा आदि के द्वारा परम्परया आभाव द्रव्य ही होता है। इसीलिए, द्रव्य का पहला स्थान है।

इसके बाद रूप आदि जो गुण हैं वे द्रव्य के धर्म हैं। इतिरिक्त, हमें दूसरा स्थान प्राप्त हुआ है। गुण और कर्म में भी गुण के उद्भूत द्रव्य-वृत्तिमाना ज्ञान के कारण वह पदम आता और चूंकि कर्म सब द्रव्यों में नहीं रहता इतिरिक्त उसका स्थान गुण के बाद रखा गया। साधारण ज्ञान, दिक्, आत्मा—इन चार विषय द्रव्यों में

१. लक्षित शब्द का अर्थ है, लक्षण के बिना ही ज्ञान प्राप्त करना है।

२. सामान्य का अर्थ है, सब में।



कर्म नहीं रहता। इनमें भी यदि कर्म की स्थिति मानें, तो इसका व्यापकत्व नहीं हो सकता। यद्यपि सब गुण भी उन द्रव्यों में नहीं रहते जैसे आकाश आदि में रूप, रस आदि नहीं हैं और पृथिवी में बुद्धि आदि नहीं है, तथापि कोई गुण प्रत्येक द्रव्य में अवश्य ही रहता है। जैसे—आकाश में शब्द और पृथिवी में गन्ध। इसलिये, सभी द्रव्य गुणों का आधार हैं, ऐसा माना जाता है। अतः द्रव्य का गुणाभयत्व रूप लक्ष्य भी सिद्ध होता है।

अब यहाँ प्रश्न है कि क्या हमने उस ही पदार्थ को माने हैं। इस क अतिरिक्त मान भी तो एक पदार्थ है उसे क्यों नहीं माना गया। उत्तर यह है कि महर्षि क्या हम नहीं मान-पदार्थ का ही नियोजन किया है। अभाव-पदार्थ का नहीं। अभाव यद्यपि पदार्थांतर है तथापि वह नियोज्य विषयक बुद्धि का विषय है। जो नियोज्य विषयक बुद्धि का विषय न हो उस प्रकार का जो मान-पदार्थ है उसी के लिये वह 'पदेव पदार्था'—ऐसा नियम है।

अब यहाँ शङ्का होती है कि 'पदेव' में 'एव' शब्द से जिस पदार्थांतर का नियोज्य किया जाता है, वह यथार्थ है वा अयथार्थ। यदि यथार्थ है तो उसका नियोज्य हो नहीं सकता। यदि अयथार्थ है तभी नियोज्य करना धर्म्य है। क्योंकि अस्त-पदार्थ का नियोज्य करना तो मूलिक विषय और वस्तु पुन आदि के नियोज्य के समान धर्म्य ही है। इस अवस्था में अस्त-पदार्थांतर का नियोज्य के लिये जो 'पदेव' में 'एव' शब्द का प्रयोग किया वह भी तो निष्फल ही हो जाता है। परन्तु, इसके उत्तर में यह कहा जाता है कि 'पदेव' इस नियम से तो केवल उत्तम का नियोज्य किया जाता है और न तो उनका मान वा ही। किन्तु उत्तम मान का नियोज्य किया जाता है। वस्तु उत्तम से अन्वकार की प्रतीति होती है और केवल मान से शक्ति और सादृश्य की प्रतीति होती है। यहाँ मागयाः नियोज्य का प्रतिबोधी यथार्थ है। इसी की व्याख्या के लिये 'पदेव' वह नियम उपपन्न होता है। यद्यपि अन्वकार की प्रतीति उत्तमरूप में नहीं होती है तथापि वह मान नहीं है किन्तु तब का अभाव-रूप अन्वकार है। इसी प्रकार शक्ति और सादृश्य की भी मानरूप में प्रतीति होती है परन्तु वे भी उत्तम नहीं हैं। क्योंकि, उनका उपर्युक्त कर पदार्थों (द्रव्य गुण आदि) में ही अन्तर्भाव हो जाता है। जैसे—शक्ति को पदार्थ इसलिये माना जाता है कि वह का प्रतिबन्धक जो अन्तर्भाव मन्त्रि है उसके सम्बन्ध होने पर अग्नि की सादृश्य-शक्ति नष्ट हो जाती है तथा मन्त्रि के संयोग के नष्ट होने पर सादृश्य-शक्ति उत्पन्न हो जाती है। इस प्रकार शक्ति की उत्पत्ति और विनाश होने से शक्ति को भी कुछ लोगों ने पदार्थ माना है। पर, वह क्या-सम्बन्ध नहीं है। इनका कहना है कि वह के प्रति अग्नि की जो कारणता है उसी का नाम शक्ति है। इनका मत में शक्ति कोई विशिष्ट पदार्थ नहीं है। और, कार्य-मात्र के प्रति प्रतिबन्धक का अभाव कारण होता है। मन्त्रि का संयोग में प्रतिबन्धक का अभाव नहीं है। किन्तु, वह का प्रतिबन्धक मन्त्रि विद्यमान है इसलिये मन्त्रि-संबन्ध अग्नि सादृश्य का कारण नहीं होती। इसलिये, इनका मत से शक्ति को अतिरिक्त पदार्थ नहीं माना जाता।

इसी प्रकार, सादृश्य भी इनके मत में पदार्थांतर नहीं है, क्योंकि उसमें भिन्न और उसमें रहनेवाले धर्म का नाम ही सादृश्य है, कोई दूसरा पदार्थ नहीं। इसलिए, उसका सत्तम पदार्थत्व सिद्ध नहीं होने से 'यथेव पदार्थाः' यह नियम सगत हो जाता है।

## द्रव्यादि के लक्षण

जो आकाश और कमल में समवाय-संबंध स रहता हो और नित्य हो और संघ में समवाय-संबंध स न रहता हो, वही द्रव्य का लक्षण है। जैसे—द्रव्यत्व पृथिवी आदि नवों द्रव्यों में समवाय-संबंध से है। आकाश और कमल में भी है। कमल भी पृथिवी व ही अन्तर्गत है इसलिए उसमें भी द्रव्यत्व का रहना सिद्ध है और जाति व नित्य होने से द्रव्यत्व जाति नित्य भी है। और, गन्धासमवेत<sup>१</sup> भी है। क्योंकि गन्ध गुण है और द्रव्यत्व केवल द्रव्य में ही रहनेवाला धर्म है। वह गुण में नहीं रहता। इसलिए, द्रव्यत्व के चार लक्षण सिद्ध होते हैं—आकाश-समवेत<sup>२</sup> कमल-समवेत, गन्धासमवेत, और नित्य। यहाँ लक्षण कोटि में आकाश-समवेत यदि न लिया जाय तो पृथिवीत्व में द्रव्य-लक्षण की अतिव्याप्ति हो जाती है। क्योंकि पृथिवीत्व नित्य और कमल-समवेत और गन्धासमवेत भी है। पृथिवीत्व का मध्य के साथ समानाधिकरण<sup>३</sup> होने पर भी, गन्ध में पृथिवीत्व समवाय-संबंध से नहीं रहता। और, कमल में समवाय-संबंध स रहता है तथा नित्य भी है अतः पृथिवीत्व में द्रव्य-लक्षण की अतिव्याप्ति हो जाती है। इसलिए आकाश-समवेत का भी लक्षण-अति में निवेश करना चाहिए। इस स्थिति में अतिव्याप्ति<sup>४</sup> नहीं होती। क्योंकि पृथिवीत्व केवल पृथिवी में ही रहता है आकाश में नहीं रहता। यदि लक्षण में कमल-समवेत न कई तो आकाश में रहनेवाली जो एकत्व-संख्या है उसमें अतिव्याप्ति हो जाती है। क्योंकि एकत्व-संख्या आकाश-समवेत है और नित्य भी है; क्योंकि नित्यगत संख्या नित्य ही होती है तथा गन्धासमवेत भी है। क्योंकि गुण में गुण नहीं रहता इस सिद्धांत से गन्ध में एकत्व नहीं रह सकता। क्योंकि दाना गुण ही है। यद्यपि कमल में एकत्व रहता है परन्तु वह एकत्व आकाशमय एकत्व संख्या से भिन्न है। इसलिए, आकाशगत एकत्व-संख्या में अतिव्याप्ति न हो इसलिए कमल-समवेत भी लक्षण में रखना चाहिए। यदि लक्षण में नित्यत्व न रखा जाय तो आकाश और कमल दोनों में रहनेवाली का द्वित्व-संख्या है उसमें अतिव्याप्ति होय हो जायगा। क्योंकि, आकाश और कमलगत द्वित्व-संख्या आकाश और कमल दोनों में समवेत है और गन्धासमवेत भी है। किन्तु नित्य नहीं है। अपेक्षाबुद्धि व अन्य होने के कारण द्वित्वादि संख्या अनित्य ही होती है।

यदि लक्षण में गन्धासमवेतत्व विशेषण न दें तो द्रव्य, गुण, धर्म—इन तीनों में रहनेवाली जो लक्षा-जाति है उसमें द्रव्यत्व-लक्षण की अतिव्याप्ति हो जाती है; क्योंकि

१ जो मूल में स्वभाव-संबंध से नहीं रहे।

२ समवाय-संबंध से रहनेवाले का नाम समवेत है।

३ वह ही स्वयं में रहनेवाला।

४ अतः लक्षण में अति हो जाने की लक्षण का क्या नाम अतिव्याप्ति-लक्षण रखना है।

तथा आकाश और कम्बल दोनों में समवेत है और नित्य भी है। किन्तु, गन्धासम्बेद नहीं है। क्योंकि गन्ध म भी तथा समवाय-संबन्ध से रहती ही है। इसलिये, द्रव्य के लक्षण में गन्धासम्बेद भी विशेषण देना आवश्यक है।

गुण्य-विरूपण—समवायिकारणासम्बेद और असमवायिकारण से भिन्न में समवेत तथा तथा की साक्षात् व्याप्य को वांछित है। यही गुण्यत्व है। द्रव्य गुण और कर्म इन तीनों में रहनेवाली को तथा-वांछित है। उसके साक्षात् व्याप्य द्रव्यत्व, गुणत्व और कर्मत्व में तीनों वांछित हैं। पृथिवीत्व, जलत्व आदि वांछित द्रव्यत्वादि के साक्षात् व्याप्य होने पर भी तथा के साक्षात् व्याप्य नहीं है। किन्तु, तथा के परम्परा (द्रव्यत्वादि के द्वारा) व्याप्य है। गुणत्व तथा का साक्षात् व्याप्य है और समवायिकारणासम्बेद भी है। क्योंकि समवायिकारण द्रव्य है, उसमें समवाय-संबन्ध से गुणत्व नहीं रहता। यद्यपि गुणत्वादि गुण द्रव्य में समवाय रूप में रहते हैं तथापि गुणत्व केवल गुण में ही रहता है। द्रव्य म नहीं एक असमवायिकारण से भिन्न में समवेत भी है। जैसे असमवायिकारण से भिन्न को आत्म विशेष गुण ज्ञान आदि हैं, उनमें समवाय-संबन्ध से गुणत्व रहता है।

आत्मा के को विशेष गुण जानादि हैं वे किसी ऋ प्रति असमवायिकारण नहीं होते। यदि गुण के लक्षण में असमवायिकारणासम्बेद वह विशेषण न है, तो द्रव्य में भी गुण-लक्षण की अतिव्याप्ति हो जायगी। जैसे—द्रव्यत्व वांछित तथा के साक्षात् व्याप्य और असमवायिकारण से भिन्न द्रव्य में समवाय सम्बन्ध से रहती भी है। उक्त विशेषण रहने पर द्रव्यत्व में गुण-लक्षण की अतिव्याप्ति नहीं होती। क्योंकि समवायिकारण को द्रव्य है उसमें गुणत्व समवाय सम्बन्ध से रहता है।

यदि असमवायिकारणमिसमवेत वह विशेषण गुण-लक्षण में न दिया जाय तो कम्बल में गुण-लक्षण की अतिव्याप्ति हो जाती है। क्योंकि कर्मत्व तथा का साक्षात् व्याप्य है और समवायिकारणासम्बेद भी है। इसलिये, असमवायिकारण भिन्न समवेत भी गुण-लक्षण में देना आवश्यक है। उक्त विशेषण के देने पर अतिव्याप्ति नहीं होती। कारण यह है कि संबन्ध विभाज्य के प्रति कर्मभाव असमवायिकारण है। असमवायिकारण से भिन्न कर्म होता ही नहीं।

यदि गुण लक्षण में तथा साक्षात् व्याप्य वांछित वह विशेषण म हैं तो ज्ञानत्व में भी गुण-लक्षण की अतिव्याप्ति हो जाती है। क्योंकि समवायिकारण को द्रव्य है उसमें ज्ञानत्व समवाय संबन्ध से नहीं रहता। इसलिये, समवायिकारणासम्बेद है। और, असमवायिकारण से भिन्न को ज्ञान है, उसमें समवेत ज्ञानी समवाय सम्बन्ध से रहता है। किन्तु, तथा का साक्षात् व्याप्य ज्ञानत्व नहीं है, इसलिये उक्त विशेषण देने पर ज्ञानत्व में अतिव्याप्ति नहीं होती।

कही-कही गुण का लक्षण भिन्न प्रकार से भी किया गया है जैसे समवायिकारण और असमवायिकारण से भिन्न में समवेत हो और तथा का साक्षात् व्याप्य हो यही गुण का लक्षण भिन्न भिन्न है। द्रव्यत्व में वह लक्षण नहीं धरेगा। कारण यह है कि द्रव्यत्व

द्रव्य-भाव में ही समवेत है तथा द्रव्यमात्र समवायिकारण आवश्यक होता है। द्रव्य-मदक ईश्वर भी 'बीजेश्वरो' यहाँ पर बीज और ईश्वरगत द्वित्व-संख्या के प्रति समवायिकारण होता ही है। क्योंकि, द्वित्व के प्रति अपेक्षानुक्ति कारण है और 'अयमेकः अयमेकः इति इमौ द्वौ' यही अपेक्षानुक्ति का स्वरूप है।

कर्मत्व—जो नित्य पदार्थ में समवाय-सम्बन्ध से न रहता हो और सत्ता का साक्षात् व्याप्य जाति हो, वही कर्मत्व है। द्रव्यत्व जाति सत्ता का साक्षात् व्याप्य होने पर भी नित्य द्रव्य का आकाश परमाणु आदि हैं उनमें समवाय-सम्बन्ध में रहता है, अतः द्रव्यत्व में अतिव्याप्ति नहीं होती। इसी प्रकार, जलादि परमाणु में रहने वाले जो रूपादि हैं और परमात्मगत जो नित्य ज्ञान है, उनमें मुख्यत्व जाति भी समवाय-संबन्ध से रहती ही है। इसलिये, वहाँ भी अतिव्याप्ति नहीं है। और कर्म का कोई भी नित्य नहीं होता इसलिये कर्मत्व जाति नित्यासमवेत है पर सत्ता का साक्षात् व्याप्य भी है। इसलिये, नित्यासमवेत और सत्ता का साक्षात् व्याप्य कर कर्म-संज्ञा का सम्बन्ध हो जाता है।

सामान्य—सामान्य का लक्षण करते हुए महर्षि कणाद ने कहा है कि जो नित्य है और अनेक में समवाय-सम्बन्ध से रहनेवाला है, वही सामान्य है। जैसे—गोत्व आदि।

विशेष—विशेष उसको कहते हैं, जो अन्योन्याभावात् क विशेषी सामान्य से रहित समवेत अर्थात् समवाय-संबन्ध से नित्य द्रव्यों में रहनेवाला होता है। सामान्य-रहित यह विशेषण कहने से द्रव्य गुण, कर्म की व्यावृत्ति हो जाती है। क्योंकि, द्रव्यादि जो पदार्थ हैं वे सामान्य में रहित नहीं हैं। किन्तु द्रव्यत्वादि सामान्य से मुक्त ही हैं तथा समवेत विशेषण से समवाय की व्यावृत्ति होती है। समवायान्तर (द्वरा समवाय) न होने के कारण समवाय समवेत नहीं होता। अर्थात्, समवाय कहीं समवाय संबन्ध में नहीं रहता। अन्योन्याभावात् विशेषी इस विशेषण से सामान्य की व्यावृत्ति होती है। यद्यपि सामान्य स्वतः ही सामान्य रहित है, तथापि इसका सामान्य से रहित होना अन्योन्याभावात्-विशेषी होने के कारण नहीं सिद्ध होता। परन्तु, सामान्यान्तर के स्वीकार करने पर अनवरता-योग हो जाता है—अतः वह सामान्य से रहित होता है। यह बात विशेष में नहीं है; क्योंकि विशेष में यदि विशेषण-रूप सामान्य स्वीकार करें, तब तो विशेष में ही विशेषण का अभाव हो जाता है जिससे इस दशा में रूप-दानि-योग हो जाएगा। स्वायत्तिदात-मुच्छादनी में भी आता है—

अनवरतामेदल्लक्षणं तद्विरोध्यान्वयिष्यति ।

रूपदातितत्त्वान्वयो जातिबाधकर्मप्रदः ॥”

समवाय—गुण गुदी और जाति व्यक्ति तथा क्रिया क्रियावान् का जो सम्बन्ध है वही समवाय है तथा यह नित्य सम्बन्ध है। इस प्रकार, घटो पदार्थों का संघेद में लक्षण दिया गया। अब द्रव्य-मात्र द्रव्यादि का विभाग और लक्षण किया जाता है।

द्रव्य नव प्रकार के होते हैं। पृथिवी, जल, तेज, वायु, आकाश काज, रिक्, आत्मा और मन।

पृथिवीत्व—पाकज<sup>१</sup> रूप के समानाधिकरण में रहनेवाला जो द्रव्यत्व के साक्षात् व्याप्य जाति है वही पृथिवीत्व है। तब के संयोग से पृथिवी के जो रूप रस आदि गुण हैं उनकी परावृत्ति होती रहती है। जैसे—एक हुए आकाशदि फलों में तेज के संयोग से पूर्व इच्छि रूप का मांस और पीत रूप की उत्पत्ति होती है।

जलादि का रूप पाकज नहीं कहा जाता क्योंकि तेज के कितना भी संयोग होने में उसका रूप नहीं बदलता। जल में उष्णता की जो प्रतीति होती है वह उसमें प्रसिद्ध सूक्ष्म अग्नि-कणों की ही उत्पत्ति है। जल का वस्तुता स्पर्श तो शून्य ही है। पृथिवीत्व सत्त्व में पाकज-रूप समानाधिकरण को नियंत्रण दिया है उससे जलादि की ही व्यावृत्ति होती है। जलत्वादि जाति द्रव्यत्व के साक्षात् व्याप्य होने पर भी पाकज-रूप समानाधिकरण नहीं है। एक बात और भी निवारण योग्य है कि किसी जाति का लक्षण करना हो तो उसमें विभिन्न भिन्न जातियाँ हैं, उनकी व्यावृत्ति लक्षण में विद्यमान पदों के द्वारा ही करनी चाहिए। जातियाँ दो प्रकार की हैं—एक लक्ष्यभूत<sup>२</sup> जाति के समानाधिकरण और दूसरा उसके व्यधिकरण। समानाधिकरण के दो भेद हैं—एक लक्ष्यभूत और दूसरा लक्ष्यभूत।

पृथिवीत्व के लक्षण में पाकजरूप समानाधिकरण को नियंत्रण दिया गया, उसके पृथिवीत्व के व्यधिकरण को जलत्वादि जातियाँ हैं, उनकी व्यावृत्ति होती है। तथा द्रव्यत्व साक्षात् व्याप्य को नियंत्रण दिया उसके द्वारा व्याप्य और व्याप्तिका ये दो प्रकार की समानाधिकरण जातियाँ की व्यावृत्ति होती है। जैसे—पृथिवीत्व की व्यापक जाति को द्रव्यत्व और सत्ता है वह द्रव्यत्व की व्याप्य जाति नहीं है एवं पृथिवीत्व के व्याप्य को वस्तरादि जाति है उससे द्रव्यत्व व्याप्य जाति होने पर भी साक्षात् व्याप्य नहीं है। इसलिए, उक्त नियंत्रण से जलत्व समी की व्यावृत्ति हो जाती है।

जलत्व—जलत्व की परिमाणा में यहाँ कहा कहते हैं कि जो अग्नि में नहीं रहता हो और तरित्, सागर आदि में समान-संबंध स रहता हो वह जलत्व जाति है। यहाँ तरित् लक्ष्य-समवेत नियंत्रण देने से जलत्व के व्यधिकरण पृथिवीत्व आदि की व्यावृत्ति हो जाती है; क्योंकि पृथिवीत्व आदि तरित्-सागर में समवेत नहीं हैं। इसी प्रकार, जलत्व के व्याप्य को तरित् सागरत्व आदि हैं उनकी व्यावृत्ति भी उक्त नियंत्रण से हो जाती है। क्योंकि तरित् सागर-समवेत नहीं है और सागरत्व तरित्-समवेत नहीं है और जलत्व के व्यापक को द्रव्यत्व अथवा सत्ता-जाति है उसका तरित्-लक्ष्य में समवेत होने पर भी अग्नि में समवेत न होने से उसकी भी व्यावृत्ति हो जाती है।

तेजत्व—जो सामान्य जाति (अग्नि और लवण में समान-संबंध में रहता हो और जो जल में स रहता हो इस तेजत्व कहते हैं। पृथिवीत्व की व्यावृत्ति के लिए

१. तेज के लक्ष्य से जलत्व का नाम 'पाकज' है।

२. लक्ष्य भूत जाति कहा करते हैं।

चन्द्र-सुवर्ण समवेत विरोधया दिया गया। पृथिवीत्व चन्द्र और सुवर्ण में नहीं रहता इसलिए उसकी व्यावृत्ति होती है। अलक्ष्य-जाति वसिष्ठासमवेत नहीं है। इससे उसकी भी व्यावृत्ति होती है।

वायुत्व—ओ त्वगिन्द्रिय में समवाय-सम्बन्ध से रहता हो और द्रव्यत्व का साक्षात् व्याप्य हो, वही वायुत्व की परिमाणा है। आकाशत्व, कालत्व, दिक्त्व—ये द्रव्यत्व से भिन्न कोई जाति नहीं है; क्योंकि ये सब एकमात्र वृत्ति हैं। अनेक में जो समवेत हो और नित्य हो, उसी को जाति माना गया है। आकाश, काल और दिक्—ये पारिभाषिक संज्ञाएँ हैं।

आकाशत्व—संयोग स अज्ञेय ओ अनित्य विरोध गुण्य है उसका समानाधिकरण का विरोध है, उसीके आश्रय का नाम आकाश है। विरोध नित्य द्रव्यों में अक्षर्य रहता है और आकाश भी नित्य द्रव्य है, अतः आकाश में भी कोई विरोध गुण्य अक्षर्य रहता है, यह मानना होगा। आकाश में विरोध गुण्य-शब्द तो रहता ही है। अतः एकही अधिकरण में रहने से शब्द का समानाधिकरण मा विरोध होता है तथा शब्द अनित्य होने से ज्ञेय भी है। क्योंकि कथाव के मत में विमायक और शब्दक को ही प्रकार के शब्द माने गये हैं, वे संयोगक शब्द को नहीं मानते। इसलिए शब्द संयोगात्म्य भी इनके मत में सिद्ध होता है। यहाँ विरोधाधिकरण लक्ष्य करने से द्व्यलुक् और त्र्यलुक् ओ अनित्य द्रव्य है उनकी और गुण्य कर्म आदि की भी व्यावृत्ति सिद्ध होती है। क्योंकि, विरोध नित्य द्रव्य में ही रहनेवाला होने पर कारण द्व्यलुक् आदि में नहीं रहता। और, पृथिवी परमाणु में रहनेवाले ओ रूपादि विरोध गुण्य हैं वे पचपि ज्ञेय हैं तथापि संयोगात्म्य नहीं हैं। कारण यह है कि पृथिवी-परमाणुगत रूपादि भी 'पाकक' होने हैं तथा तब 'संयोग' का ही नाम पाक है। अतः, पृथिवी-परमाणुगत रूपादि संयोग-ज्ञेय ही हैं न कि संयोगात्म्य। अतः तब, वायु के परमाणुगत ओ विरोध गुण्य हैं वे ज्ञेय नहीं हैं इसलिए उनकी भी व्यावृत्ति होती है। दिक्, काल और मन में कोई विरोध गुण्य नहीं है अतः इनका भी निरास होता है तथा परमात्मा में रहनेवाले का बुद्धि आदि विरोध गुण्य हैं वे ज्ञेय नहीं हैं। जीवात्मा में रहनेवाले का बुद्ध्यादि गुण्य हैं वे ज्ञेय होने पर भी संयोगात्म्य नहीं हैं। क्योंकि जीवात्मगत गुण्य मन्तःसंयोग से ज्ञेय ही है। अतः आकाश ही ऐसा अज्ञेय है जिसमें पूर्णतः लक्ष्यों का पूरा सम्बन्ध होता है। 'शब्दगुण्यकम्' यही आकाश का पूर्ण लक्ष्य हो सकता है। अर्थात् जिसमें शब्द-मात्र ही एक विरोध गुण्य हो। आकाश का शब्दगुण्यक लक्ष्य स ही उसकी व्यावृत्ति हो जाती है। पूर्णतः निरास लक्ष्य केवल बुद्धि-वैराग्य के लिए भी आकाशों में किया है।

कालत्व—रितु और दिक् में असमवेत ओ परत्व है उसका जो अतमभावि कारण है, उसका जो अधिकरण है वही काल है। अर्थात् दिक् में समवाय-सम्बन्ध में नहीं रहनेवाला परत्व का आचारभूत ओ रितु पदार्थ है, उसी का 'काल' कहते हैं।

परत्व हो प्रकार का होता है—एक समीकरण वस्तु की अपेक्षा दूरतः वस्तु में रहनेवाला, दूसरा कनिष्ठ की अपेक्षा बृहत् में रहनेवाला। जैसे—पहले का उदाहरण

पादस्थित्युप से काशी की अपेक्षा प्रयाग पर है, अर्थात् दूरस्थ है। पर प्रयाग की भी अपेक्षा काशी अपर या समीपस्थ है। इस परत्व और अपरत्व में बिम्ब और वस्तु (काशी अर्थात्) का संयोग ही असमवायिकारण है। यह संयोग द्विस्वमनेत, अर्थात् दिशा में समवाय-सम्बन्ध से रहनेवाला है तथा परत्व में भी रहता है। अनेक में काष्ठकृत परत्व है। जैसे—सम्बन्ध की अपेक्षा राम पर। यहाँ काल और वस्तु का संयोग असमवायिकारण है। यह बिम्ब में असमनेत और काल में समनेत है।

संयोग हो पदार्थों में रहनेवाला है अतः संयोग द्विष्ट कहलाता है। नर्पि यह संयोग द्विष्ट होने से कण्ड रसादि में भी रहता है तथापि निमित्ते सति यह विरोध देने से ठटकी व्यावृत्ति हो जाती है। यहाँ परत्व विरोधन देने से आकाश और आत्मा में भी अतिव्याप्ति हो जाती है। क्योंकि बिम्ब में असमनेत असमवायिकारण को शब्द और ज्ञान है उनका अविकरण आकाश और आत्मा ही है और निमित्त भी है। अतः अतिव्याप्ति बोध-वारण के लिए परत्व विरोधन दिया गया।

परत्व का असमवायिकारण काल-वस्तु-संयोग को तरह बिम्ब-वस्तु-संयोग भी है। बिम्ब-वस्तु-संयोग में समवाय-सम्बन्ध से रहता ही है इसीसे बिम्ब स्वमनेत ही है असमनेत नहीं। इसीलिए, बिम्बस्वमनेत यह विरोध बिम्ब में अतिव्याप्ति-वारण के लिए दिया गया है।

द्विकत्व—विरोध गुण से रहित और काष्ठ से मिश्र को महत् पदार्थ है यही बिम्ब है। यहाँ कारण-मिश्र कहने से काष्ठ में अतिव्याप्ति नहीं होती। विरोध गुण से रहित-विरोधन देने से आकाश और आत्मा में अतिव्याप्ति नहीं होती। क्योंकि वे विरोध गुण से कुछ ही हैं। मन में अतिव्याप्ति-वारणार्थ महत् विरोधन दिया गया है।

आत्मत्व—आत्मा की परिमाणा करते हुए महर्षि कबाल ने कहा है कि मूर्त पदार्थ से मिश्र इन्द्रिय में जो व्याप्य भाति है यही आत्मत्व है। पृथिवी, जल, तेज, वायु और मन—ये ही मूर्त पदार्थ हैं। एक व्यक्ति-माण में रहने के कारण ही आकाश भाति नहीं होता। अतः, मूर्त में असमनेत इन्द्रियव्याप्य-भाति ही आत्मत्व-भाति हो सकती है।

मनस्त्व—जो इन्द्रिय का समवायिकारण न हो ऐसा जो अणु पदार्थ है ठटके रहनेवाला जो इन्द्रिय की व्याप्य-भाति है यही मनस्त्व है। आत्मा विद्युत् है, अणु नहीं; इसीलिए मन की व्यावृत्ति होती है।

## गुण के मेद

वैरोपिच्छे मत में नीचीत प्रकार के गुण माने गये हैं—रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, संख्या, परिमाण, दृक्त्व, संयोग, विमाम, परत्व, अपरत्व, बुद्धि, गुण, कृष्ण, रम्भा, हेम, प्रबल, गुरुत्व, द्रव्यत्व, स्नेह, संस्कार, अणु ( गर्म, अथर्व ) और शब्द।

क्यापि शब्दों के रूपत्व भाति भाति ही लक्ष्य है। तथा नीच की स्वविरोध है ठटके समनेत को गुणत्व के साक्षात् व्याप्य-भाति है; यही रूपत्व है। यहाँ मत्स्वमनेत

विशेषण देने से रसत्वादि भाति म रूपसम्बन्ध की अतिव्याप्ति नहीं होती। क्योंकि रसत्वादि भाति नीलसमवेत नहीं है। सत्ता भाति यद्यपि नीलसमवेत है, परन्तु वह गुणत्व के व्याप्य नहीं है। अतः, उसमें भी अतिव्याप्ति नहीं होती। क्योंकि, नीलत्व गुणत्व का साक्षात् व्याप्य नहीं है। अतः, रूप का नीलसमवेत गुणत्व के साक्षात् व्याप्य भाति—यही लक्ष्य निर्वोष होता है। इसी प्रकार रसादि ४ लक्ष्य में भी स्वयं विचार करना चाहिए। यथा, मधुरसमवेत जो गुणत्व की साक्षात् व्याप्य-भाति है, वही रसत्व का लक्ष्य होती है। विशेषणों की धार्यकता (परकृत्य) पूर्ववत् समझ लेना चाहिए।

कर्म—कर्म पाँच प्रकार के होते हैं—उत्प्रेषण, अपप्रेषण, आकुञ्चन प्रसारण, और गमन। अस्या रेचन आदि जो भी कर्म देखे जाते हैं, उन सबका अन्तर्भाव गमन म हो जाता है। यथा—

‘अमन्तं रेचनं स्वप्नोर्ध्वान्मन्त्रसमवेतम् ॥’

विषयगमनमप्यत्र गमनादेष सम्पद्यते ॥ (कारिकावली)

ऊपर की ओर वस्तु का जो संयोग होता है उस संयोग के असम्भाविकारण तथा उसमें सम्भाव-सम्बन्ध से रहनेवाली जो द्रव्यत्व-व्याप्य भाति है, उसे ही उत्प्रेषण कहते हैं। इसी प्रकार अपवोदण के संयोग का जो हेतु है, वही अपप्रेषण है। बढेरने (समेष्टने) का जो हेतु है उस आकुञ्चन; और पसारने के हेतुविशेष कर्म को ही प्रसारण कहते हैं। इसके अतिरिक्त सभी कर्म गमन हैं।

सामान्य—सामान्य दो प्रकार के हैं : परसामान्य और अपरसामान्य। द्रव्य गुण और कर्म इन तीनों म सम्भाव-सम्बन्ध से रहनेवाली जो सत्ता है, उसीको परसामान्य कहते हैं। द्रव्यत्व गुणत्व आदि अपवोदण में रहनेवाली जो व्याप्य-भाति है उसीको अपरसामान्य कहते हैं।

विशेष सामान्य—विशेष अर्णव प्रकार का होता है और समवाम एक ही प्रकार का है। अतः, इनका विभाजन सूत्रकार ने भी नहीं किया।

द्वित्रादि संख्याओं की उत्पत्ति के प्रकार—द्वित्र-संख्या पाकज उत्पत्ति, और विभागज-विभाग के विषय म वैशेषिकों का विशेष ध्यान रहता है। आचार्यों ने भी लिखा है—

द्वित्रे च पाकजोद्वितीय विभागे च विभागजे ।

वरय न वृत्तकृता प्रज्ञा तं वै वैशेषिकं विदुः ॥

द्वित्र की उत्पत्ति किस प्रकार और किस क्षण में होती है इस विषय में पहले मीमांसकों का विद्वीत दिग्गम्य जाता है—जब हा वट परस्पर एक स्थान पर उजिहित होते हैं तब उस समय द्वित्र संख्या की उत्पत्ति होती है। इसका बाद इन्द्रियवृत्तिकर्ष होने पर, अयमेकः अयमेकः इस प्रकार की अपेक्षाबुद्धि दाम पर द्वित्र का ज्ञान होता है। अतः, अपेक्षाबुद्धि म द्वित्र की उत्पत्ति नहीं होती, बल्कि द्वित्र का ज्ञान ही होता है यही मीमांसकों का मत है। व ज्ञान अपेक्षाबुद्धि को द्वित्र का उत्पत्तिक नहीं बल्कि व्युत्पत्तिक-



मान मानते हैं। और, जब दोनों बट विमुक्त हो जाते हैं, तब द्वित्व का नाश हो जाता है। इसी प्रकार, द्वित्व आदि संख्याओं की उत्पत्ति और नाश के विषय में भी मीमांसकों का मत समझना चाहिए। नैरेयिकों का मत इससे विपरीत है। इनका कहना है कि अष्टाद्वित्व की उत्पत्ति मानना निरवयव है। अतः अपेक्षावृत्ति ही द्वित्व की उत्पत्ति है। अमिष्यद्विका नहीं। इस अवस्था में इन्द्रिय और विषयों के सम्बन्ध होने के बाद संस्कार उत्पन्न होने तक आठ खण्ड लगते हैं। प्रथम खण्ड में इन्द्रिय का प्रवृत्त के साथ सम्बन्ध होता है। द्वितीय खण्ड में एकत्र सामान्य का ज्ञान होता है। तृतीय खण्ड में 'अवमेका अवमेका'। इस प्रकार की अपेक्षावृत्ति होती है। चतुर्थ खण्ड में द्वित्व संख्या की उत्पत्ति और पंचम खण्ड में द्वित्व-सामान्य (वाचि) का ज्ञान होता है तथा षष्ठ खण्ड में द्वित्व-संख्या का ज्ञान होता है। सप्तम खण्ड में वे हो गये हैं, इस प्रकार द्वित्व-संख्याविशिष्ट हो बट-व्यक्ति का ज्ञान होता है। अष्टम खण्ड में उस ज्ञान से आत्मा में संस्कार उत्पन्न होता है। इस प्रकार इन्द्रियार्थ-सन्निकर्ष के बाद से संस्कार-अवस्था की उत्पत्ति में कुछ आठ खण्ड लगते हैं। और, पूर्व-पूर्व की उत्पत्ति उत्तरेष्टर की उत्पत्ति में कारण होती है यह सिद्ध होता है। इसी उत्पत्ति-क्रम को आचार्यों ने ब्रिंका है—

आद्यादिन्द्रियसन्निकर्षकत्वादेकत्वसामान्यवी  
 एकत्वोन्मग्नोच्चात्मविरतो द्वित्वं ततो जायते ।  
 द्वित्वव्यपमित्वित्वतोऽनुपरतो द्वित्वप्रमाणत्वात्  
 द्वे द्वये द्विषि जीरिषि विमद्विद्या द्वित्वोद्यमप्रविद्या ॥

यही द्वित्वारि के उद्भव में प्रक्रिया है।

मीमांसकों और नैरेयिकों में मतभेद नहीं है कि अपेक्षावृत्ति द्वित्व की अमिष्यद्विका है वा उत्पत्ति। ब्रिंका ऊपर कहा जा चुका है कि मीमांसक अपेक्षावृत्ति को द्वित्व का अमिष्यद्विक-मान मानते हैं और नैरेयिक उत्पत्ति-मान। नैयायिकों का कहना है कि अपेक्षावृत्ति द्वित्व की उत्पत्ति भी हो सकती है। कारण यह है कि जहाँ व्यञ्जकत्वामात्र से उत्पन्न अपेक्षमात्र रहता है वहाँ उत्पत्ति-रूप भी रहता है। यथा शब्द से अपेक्षित कथ्य वास्तु आदि स्थानों में जो वास्तु-संबन्ध है वह शब्द का उत्पत्ति भी होता है। इसी प्रकार, द्वित्व की उत्पत्ति में भी अपेक्षावृत्ति अपेक्षित है और व्यञ्जकत्वामात्र उत्पन्न भी है। अतः, अपेक्षावृत्ति द्वित्व की उत्पत्ति हो सकती है। यही नैयायिकों का सिद्धान्त है।

नैरेयिकों का कहना है कि अपेक्षावृत्ति द्वित्व की उत्पत्ति भी हो सकती है ऐसी बात नहीं है। क्योंकि इससे तो अपेक्षावृत्ति द्वित्व की अमिष्यद्विका भी सिद्ध हो जाती है जो अमिष्यद्विका नहीं है।

द्वितीय अपेक्षावृत्ति के उत्पन्न हो ही नहीं सकन अनिष्ट सम्बन्ध ही होते हैं। इसमें अनुमान का प्रवृत्त ऐसा है कि द्वित्व द्वित्व आदि संख्या (पञ्च) अपेक्षावृत्ति का

ध्वंग्य नहीं है (साध्य)। हित्वा, जित्वा आदि संस्कारों के अनेकामित होने के कारण (हेतु) जो-जो अनेकामित गुण हैं, वे अपेक्षा-बुद्धि व ध्वंग्य नहीं होते (व्याप्ति)। जैसे, धृक्कल् आदि गुण (दृष्टान्त)। यही अनुमान क स्वरूप है।

तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार धृक्कल् आदि गुण अनेक द्रव्यों में अभित होने के कारण अपेक्षाबुद्धि के ध्वंग्य नहीं होते इसी प्रकार हित्वा आदि भी अनेक में अभित होने से अपेक्षाबुद्धि के ध्वंग्य नहीं हो सकते। इससे सिद्ध हो जाता है कि अपेक्षाबुद्धि हित्वा आदि की उत्पादिका ही होती है, ध्वंगिका नहीं।

### हित्वादि निवृत्ति-प्रकार

पूर्व में इन्द्रिय और विषयों के साथ सम्बन्ध होने में संस्कार की उत्पत्ति-पर्यन्त जो आठ क्षण बिताने गये हैं, उनमें तृतीय क्षण उत्पन्न होनेवाली जो अपेक्षाबुद्धि है वह अपने से उत्तर चतुर्थ क्षण में हित्वा का उत्पादन और द्वितीय क्षण में उत्पन्न एकरव-जाति ज्ञान का नाश भी करती है। इसी प्रकार पञ्चम क्षण में उत्पन्न होनेवाला जो हित्वा ज्ञान है वह अपने से उत्तर षष्ठ क्षण में हित्वा-संस्कार-ज्ञान को उत्पन्न करता है और तृतीय क्षण में उत्पन्न होनेवाली अपेक्षाबुद्धि का नाश भी करता है। छतम क्षण अर्थात् जिस क्षण में 'हो मत' इस आकार का द्रव्य-ज्ञान होता है, चतुर्थ क्षण में उत्पन्न जो हित्वा-संस्कार है, उसका नाश करता है। क्योंकि हित्वा-संस्कार के कारणीभूत जो अपेक्षाबुद्धि है, उसकी निवृत्ति पहले ही हो चुकी है। इसी प्रकार, छतम क्षण उत्पन्न होनेवाला जो 'हो मत' इस आकार का द्रव्य-ज्ञान है वह अपने से उत्तर अष्टम क्षण में ज्ञान में संस्कार उत्पन्न करता है और षष्ठ क्षण में उत्पन्न हित्वा-संस्कार-ज्ञान को नष्ट भी करता है। इसी प्रकार, अष्टम क्षण में संस्कार की उत्पत्ति-काल में 'हो मत' इस द्रव्य-बुद्धि का भी नाश हो जाता है। इसी नाश-प्रक्रिया को संस्कृत में दशन प्रत्ययों में दिखाया गया है। जैसे—

आवाचपेक्षाबुद्ध्या हि नश्येक्षकत्वजातिप्रीः ।

हित्वाद्यसमं परत्वात् सा च उन्नाविबुद्धिः ॥

हित्वाक्यगुणधीकाद्ये ततो हित्वा निवर्तते ।

अपेक्षाबुद्धिषाद्येव द्रव्यधीद्रव्यकाकता ॥

गुणबुद्धिर्द्रव्यबुद्ध्या संस्कारोत्पत्तिप्रसक्तः ।

द्रव्यबुद्धिश्च संस्कारादिति नाशकमो भवति ॥

विचारारम्भ जो ज्ञान है (पक्ष)। वह उत्तरोत्तर काय से नश्य होता है (साध्य)। विमु-द्रव्य के दृष्टिक विरोध गुण होने के कारण (हेतु) विमु (व्यापक) द्रव्य के जितने दृष्टिक विरोध गुण हैं वे सब उत्तरोत्तर काल में अपने कार्य के नश्य होने हैं (व्याप्ति)। जैसे आकाश का विरोध दृष्टिक गुण शब्द (दृष्टान्त)। तात्पर्य यह है कि विमु-द्रव्य जो आकाश है उसका विरोध-गुण जो शब्द है, वह अपने द्वितीय क्षण में अपने सदृश शब्दाकार को उत्पन्न करता है और तृती एव में नष्ट भी हो जाता है, अर्थात् कायभूत शब्द के उत्पन्न होने से कारणभूत शब्द का विनाश

हो जाता है। यही कारणभूत और कार्यभूत शब्दों का विनाश-विनाशक-भाव सम्भव है। अर्थात्, कारणभूत शब्द विनाश और कार्यभूत शब्द विनाशक होता है। इससे वह सिद्ध हुआ कि शब्द प्रथम क्षण में स्वयं उत्पन्न होकर द्वितीय क्षण में सम्मान्तर को उत्पन्न करता है और तृतीय क्षण में स्वयं नष्ट हो जाता है और द्वितीय को कार्यभूत शब्द है यही प्रथम (कारणभूत) शब्द का विनाशक होता है। इसी प्रकार विष्णु-रूप को जीवात्मा है उसका विशेष और दृष्टिक गुण ज्ञान है वह भी द्वितीय क्षण में ज्ञानान्तर को उत्पन्न करता है और तृतीय क्षण में ज्ञानान्तर से स्वयं नष्ट हो जाता है। अर्थात्, प्रथम क्षण में उत्पन्न ज्ञान से उत्पन्नित को ज्ञान अवस्था संस्कार है यही प्रथम ज्ञान का विनाशक होता है। इससे उत्पत्तेपर ज्ञान अवस्था संस्कार से पूर्व (कारणभूत) ज्ञान का नाश होता है।

अपेक्षातुष्टि के नाश होने से द्वित्व का नाश होता है। वह पहले विज्ञान का पुत्र है। यहाँ एक और विशेष बात है—कहीं-कहीं अपेक्षातुष्टि के नाश के बिना भी आत्मनः का नाश के बिना भी आत्मनः का नाश-भाव से द्वित्व का नाश हो जाता है। जैसे—यद्यपि इन्द्रो के आत्मनः यद्यपि न अवयवों का जो संयोग है उस संयोग के बिनाशक का विभाग है उस विभाग के बिनाशक को कर्म है उन कर्मों में अतुल्य क्षण में घट का नाश होता है, वह सिद्धांत है। जैसे—यद्यपि इन्द्रो का नाशक इन्द्रप्रहापति रूप कर्म प्रथम क्षण में हुआ। उस कर्म से द्वितीय क्षण में अवयवों का विभाग हुआ। विभाग के बाद तृतीय क्षण में यद्यपि के आत्मनः संयोग का नाश हुआ। अतुल्य क्षण में घट का नाश हुआ वह इन्द्र-नाश का क्रम है।

पहले द्वित्व की उत्पत्ति के विचार में जो आठ क्षण बताये गये हैं उनमें अपेक्षातुष्टि का अनन्त (उत्पत्ति) एकल-व्यति का ज्ञान द्वितीय क्षण में उत्पन्न होता है वह कहा गया है। वह एकल-व्यति का ज्ञान यदि उस क्षण-व्यति के प्रथम क्षण में हो अर्थात् घट के नाश में जो आठ क्षण विचार गये हैं उनमें यदि प्रथम क्षण में हो तो इस अवस्था में द्वितीय क्षण में अर्थात् संयोगनाशक विभाग क्षण में अपेक्षातुष्टि की उत्पत्ति होगी। तृतीय संयोग नाश-क्षण में द्वित्व-व्यति का ज्ञान होगा। इस क्षण में द्वित्व का आत्मनः जो घट है उसके नाश से ही उसके उत्तर क्षण में यद्यपि में रहनेवाला द्वित्व का नाश हो जाता है। क्योंकि द्वित्व का आत्मनः जो घट है उसी का नाश हो गया तो द्वित्व रहेगा कहाँ? यहाँ अपेक्षातुष्टि के नाश के बिना ही स्वयं आत्मनः के नाश से द्वित्व का नाश हो जाता है। यहाँ द्वित्व के नाश के पहले अपेक्षातुष्टि का नाश नहीं होता। कारण यह है कि द्वित्व-व्यति के ज्ञान के बाद जब द्वित्व-व्यति का ज्ञान होता है उसके बाद अपेक्षातुष्टि का नाश होता है। यहाँ द्वित्व-व्यति के ज्ञान-भाव में ही घट-रूप आत्मनः का नाश हो जाता है उस समय अपेक्षातुष्टि का नाशक द्वित्व-व्यति का ज्ञान न होने से अपेक्षातुष्टि का नाश नहीं हो सकता। क्योंकि अपेक्षातुष्टि के नाश में द्वित्व-व्यति का ज्ञान ही कारण है। कारण है आत्मनः से कार्य का अमान्य संबंध है। यहाँ आत्मनः का नाश के क्षण में अपेक्षातुष्टि की रहती है

इसलिए यहाँ अपेक्षा-बुद्धि न रहने पर भी केवल आशय के नाश से ही द्वित्व का नाश मानना होगा।

यदि विभागजनक कर्म से पहले ही एकत्व-प्राप्ति का ज्ञान कदाचित् हो गया तो उस स्थिति में विभागजनक कर्म की उत्पत्ति क क्षण में ( अर्थात् प्रथम क्षण में ) अपेक्षा बुद्धि की उत्पत्ति होगी। द्वितीय विभाग-क्षण में द्वित्व की उत्पत्ति होगी। तृतीय संयोग-नाश-क्षण में द्वित्व-प्राप्ति का ज्ञान होगा। चतुर्थ घट-नाश-क्षण में अपेक्षाबुद्धि का नाश होगा। इस स्थिति में, अपेक्षाबुद्धि और परस्पर आशय के एक ही क्षण में नाश होने से अपेक्षाबुद्धि और आशय ( घट ) इन दोनों के नाश में द्वित्व का नाश माना जाता है। यहाँ द्वित्व के नाश के दोनों कारण अपेक्षाबुद्धि और आशय का नाश विद्यमान हैं। विनाशक-विनाश की प्रतिपादिनी ओ बुद्धि है वही अपेक्षाबुद्धि है। अर्थात् विनाशक का जो विनाश है उस विनाश की प्रतिपादिनी ओ बुद्धि है, उठी का नाम अपेक्षाबुद्धि है। जैसे—अपेक्षाबुद्धि का जो नाश है वह द्वित्व-संख्या का विनाशक है। इस विनाशक बुद्धि के नाश की प्रतिपादिनी अपेक्षाबुद्धि है। इस प्रकार लक्ष्य का सम्बन्ध होता है। इस लक्ष्य में यदि विनाशक पद न दें तो केवल विनाश प्रतिपादिनी बुद्धि को ही अपेक्षाबुद्धि मानना होगा। इस स्थिति में सकल जीव-बुद्धि में अतिव्यति हो जायगी। क्योंकि, यह घट है यह घट है इत्याकारक ओ जीव-बुद्धि है उसका भी तृतीय क्षण में नाश आवश्यकताप्रावी है। इसलिए, यह घट है इत्यादि बुद्धि भी विनाश की प्रतिपादिनी हो जाती है इससे अपेक्षाबुद्धि के लक्ष्य की अतिव्यति हो जाती है। यदि विनाशक पद देते हैं तो यह घट है इत्यादि बुद्धि के विनाशक में होने के कारण अतिव्यति होय नहीं जाता; क्योंकि उस घट-ज्ञान के नाश में किसी अन्य विनाश की उत्पत्ति नहीं होती। इसलिए, उस घट-ज्ञान का विनाश किसी का विनाशक नहीं है। अतः, अपेक्षाबुद्धि के नाश से द्वित्व संख्या का विनाश होता है इसलिए अपेक्षाबुद्धि का विनाश विनाशक-विनाश होता ही है। अतः इस विनाशक विनाश की प्रतिपादिनी बुद्धि अपेक्षाबुद्धि ही होगी, दूसरी नहीं। इस प्रकार लक्ष्य का सम्बन्ध होता है।

उक्त संदर्भ के द्वारा यह दिखाया गया कि द्वित्व-संख्या अपेक्षाबुद्धि का अंग है और अपेक्षाबुद्धि द्वित्व का अंग है अतिव्यति नहीं यह वैशेषिकों का मत है। यद्यपि नैसर्गिक साग भी इसी का अनुसरण करा है तथापि उनका इतना ध्यान इस विषय में नहीं है जितना वैशेषिकों का। यदि कोई कहे कि द्वित्व अपेक्षाबुद्धि का अङ्ग है अंग नहीं तो नैसर्गिक यहाँ मौन रह जाते हैं। अर्थात्, इसमें उनको कोई आपत्ति नहीं होने पड़ती। परन्तु वैशेषिक इस बात को नहीं सह सका। वैशेषिक किसी प्रकार भी द्वित्व को अपेक्षाबुद्धि का अङ्ग नहीं मान सका। इसी प्रकार विभागजनक विभाग के विषय में भी इनका नहीं विचार है।

यहाँ तक वैशेषिकों का मत दिखाने के बाद हम-आज पाक-ग्रन्थ के विषय में लिखना आवश्यक हो जाता है। हम-आज पाक-ग्रन्थ के प्रकार विभागा का मत है—द्वित्व के साथ अंग का सम्बन्ध होगा है, अंग का अंग अंग, अंग की

परावृत्ति देखी जाती है। जैसे—अपक अवस्था में श्यामवर्ण का जो पद है, वह अग्नि के संयोग से रूँट हो जाता है और हरित वर्ण का जो आम और केला का फल है वह तेज के संयोग से ही पीत वर्ण का हो जाता है। इसी प्रकार तेज के संयोग से ठठमे मधुर सुगंध और मृदुता आ जाती है। यहाँ पटादि का अवयव का कपास है ठठके विपुळ (अवयव) होने से या मास होने से बटादि का नाश होता है।

इसी प्रकार, कपासों के भी अवयवों का वियोग अवयव नाश होने से कपास का नाश होता है। इसी प्रकार, अणुऊर्ध्वत इन्धों का नाश उनका अवयवों के नाश होने से होता है। किन्तु इन्धुलुका का नाश अवयवों के नाश से नहीं होता बल्कि इन्धुलुका के अवयवों का वियोग होने से ही इन्धुलुका का नाश होता है; क्योंकि इन्धुलुका के अवयव का परमाणु है उनका नित्य होने के कारण उनका विनाश होना असम्भव ही है। इसलिए, इन्धुलुका के अवयव-परमाणुओं का परस्पर वियोग होने पर ही इन्धुलुका का नाश माना जाता है। इस प्रकार, परमाणु-वर्धन अवयवों के परस्पर-विपुळ होने पर स्वर्तन परमाणु में ही कम रख आदि की परावृत्ति होती है। अर्थात्, परमाणु में पूर्ण कपास का नाश और नवीन कपास की उत्पत्ति होती है और पुनः उन परमाणुओं के इन्धुलुका, अणुलुका आदि कम से नवीन बटादि उत्पन्न होते हैं। यही वैज्ञानिकों की पीलुपाक-प्रक्रिया है। 'पीलु परमाणु' को ही कहते हैं। वैज्ञानिक लोग इसी कम से परमाणु में ही पाक मानते हैं। अर्थात्, परमाणु के विपुळ होने पर स्वर्तन परमाणु में ही पाक कम्य कपास की परावृत्ति होती है, ऐसा वैज्ञानिक मानते हैं। इन विषयों का विवेचन सुझावही में विद्वानाचमक में माली मालि किया है। वैज्ञानिकों का कहना है कि अवयवों से कुछ अवयवों में पाक होना असम्भव है किन्तु अग्नि-संयोग से अब अवयव विपुळ हो जाते हैं या नष्ट हो जाते हैं तभी स्वर्तन परमाणु में पाक होता है।

## पीलुपाक

पाक परमाणुओं के संयोग होने से इन्धुलुका अणुलुका आदि कम से महा अवयवों बटादि-वर्धन की उत्पत्ति होती है। यहाँ तेज के अतिरिक्त तेज के कारण अग्नि पूर्ण-भूत का नाश और अणुलुका की उत्पत्ति होती है। इसमें अणुलुका का नाश (नाश) में होने के कारण पूर्ण पद का नाश अवशिष्ट नहीं होता। यह वैज्ञानिकों की पीलुपाक-प्रक्रिया का कम्य है।

## पिठरपाक

नैमासिकों की पाक-प्रक्रिया का नाम पिठरपाक-प्रक्रिया है। पिठरपाक पटादि अवयवों का नाम 'पिठर' है। इनके मत में तेज के संयोग होने पर भी अवयवों का विनाश नहीं होता। अवयवों से समस्त अवयवों में ही पाक होता है। अर्थात् वैज्ञानिकों के समान इनके मत में अग्नि-संयोग से परमाणुओं का विनाश और पूर्ण श्याम आदि कम का नाश तथा रूँट आदि रूप की उत्पत्ति-वर्धन सब का एक साथ लगता है। नैमासिकों के मत में इस प्रकार हमने कुछ नहीं लगते। एक काल में ही अग्नि-संयोग से

पूर्णरूप का नाश और रूपान्तर की उत्पत्ति हो जाती है। यहाँ अवयवों का विभाग नहीं होता किन्तु अवयवों से युक्त अवयवी (घटादि) में एक काष्ठ में हो पूरुष रूप (श्यामता आदि) का नाश और पररूप (रक्तता आदि) की उत्पत्ति होती है। यही विवरण है। वैशेषिकी पीतुराक-प्रक्रिया में अग्नि-संयोग से सर्वप्रथम परमाणुओं में कर्म उत्पन्न होता है। वह कर्म द्रव्य का आरम्भक को संयोग है उसके विनाशक-विभाग का उत्पन्न करना है। तात्पर्य यह है कि उस परमाणु के कर्म से परमाणु में विभाग उत्पन्न होता है, उस विभाग में परमाणुओं के संयोग का नाश होता है। यही द्रव्यारम्भक संयोग है। इषणुकारम्भक संयोग के नाश होने पर इषणुक का नाश हो जाता है। इस अवस्था में स्वतन्त्र परमाणु में अग्नि-संयोग में श्याम रूप का नाश होता है। इषणुक के नाश होने के पूर्व परमाणु इषणुक से युक्त रहता है, इसलिए सर्वावयव से सम्पूर्ण श्यामता की निवृत्ति नहीं हो सकती, इसीलिए इषणुक का नाश मानना आवश्यक हो जाता है। श्यामता की निवृत्ति होने के बाद अन्व अग्नि के संयोग से रक्तता की उत्पत्ति होती है। पूर्ण रूप का स्वतः ही रूपान्तर की उत्पत्ति में कारण होता है। इसीलिए, श्यामता के नाश के बाद ही रक्तता की उत्पत्ति होती है, उससे पहले नहीं। एक बात और भी है कि जिस अग्नि-संयोग से श्यामता का नाश होता है, उसीसे रक्तता की उत्पत्ति नहीं होती। कारण यह है कि रूप का नाशक को अग्नि-संयोग है वह रूपान्तर का उत्पादक नहीं हो सकता। इसीलिए, रूपनाशक अग्नि-संयोग से रूपान्तरजनक अग्नि-संयोग विजातीय होता है यह मानना ही होगा। इसी प्रकार रूपजनक तब के संयोग से विजातीय रसजनक तब का संयोग होता है। आम आदि पद में जिस तब के संयोग से पीत आदि रूप उत्पन्न होते हैं, उस तब के संयोग से मित्र तब के संयोग से मधुर आदि रस उत्पन्न होते हैं। इस प्रकार, प्रत्येक रूप रस गंध आदि के जनक का तब के संयोग है वे परस्पर मित्र होते हैं। एक बात और है कि पद में अग्नि-संयोग से अन्व श्यामता की निवृत्ति और रक्तता की उत्पत्ति हो जाती है तब परमाणु में घट्ट का आशय को आत्मा है उससे संयोग से द्रव्यारम्भक प्रिया उत्पन्न होती है। रक्तता आदि की उत्पत्ति के पहले द्रव्य का आरम्भ करनेवाली क्रिया की उत्पत्ति नहीं हो सकती। कारण यह है कि निर्गुण द्रव्य में क्रिया का रहना असम्भव है।

परमाणु में द्रव्यारम्भक प्रिया की उत्पत्ति में कोई भी दृढ़ कारण नहीं है और बिना कारण के कार्य की उत्पत्ति असम्भव ही है। इसीलिए, घट्ट को कार्य-मात्र के प्रति कारण माना गया है। घट्ट शब्द से पर्याय का प्रत्यक्ष दिया जाता है। उस घट्ट का आशय जीवतामा है और वह व्यापक है। व्यापक होने के कारण सकल काय देश में समिहित रहता हुआ सकल कार्य-मात्र का साधारण कारण होता है। इसी घट्ट कारण से परमाणु में द्रव्यारम्भक प्रिया होती है और उस प्रिया में पूर्व देश में विभाग होता है। विभाग से पूरुष देश के साथ का संयोग है उसका निवृत्ति होती है। उसका निवृत्ति होने पर पूरुष परमाणु के साथ संयोग होता है। इसी संयुक्त परमाणु-द्वय में इषणुक का आरम्भ होता है। इषणुक की उत्पत्ति के बाद कारण-परमाणु में को-आ

गुण हैं उनकी कार्य में उत्पत्ति होती है। कारण में जो गुण हैं वे ही कार्य में उत्पन्न होते हैं। यह सर्वसिद्धान्तसिद्ध है 'कारणगुणा' कार्यगुणानारम्भे' अर्थात् कारण में रहनेवाले गुण ही कार्य में गुण के आरम्भक होते हैं। जैसे तन्तु का रूप पट के रूप का आरम्भक होता है। विल प्रकार तन्तु पट का समरूपी कारण होता है ठीक प्रकार तन्तु का रूप पटगत रूप का असमरूपी कारण होता है। इस प्रकार, पाकक रूपादि की उत्पत्ति में पीतुपाक-प्रक्रिया से मूल घुषण जागते हैं। विभागज-विभाग के अङ्गीकार करने पर इस घुष भी मान जाते हैं।

### विभागज-विभाग

विभाज्य विभाग का प्रकार का होता है। एक कारण-भाव विभाग से उत्पन्न, वृक्ष कारणकारण-विभाग से उत्पन्न। कारण-भाव विभाग से उत्पन्न प्रकार— कार्य से व्याप्त जो कारण है उसमें जो कर्म उत्पन्न होता है वह जब अवबधान्तर से विभाग उत्पन्न करता है तब आकाश आदि प्रवेश से विभाग उत्पन्न नहीं करता और जब आकाश आदि प्रवेश से विभाग उत्पन्न करता है तब अवबधान्तर से विभाग उत्पन्न नहीं करता।

इसका तात्पर्य यह है कि कार्य से व्याप्त जो कारण है उसमें उत्पन्न जो कर्म है, वह इष्टलोक का आरम्भक जो परमाणुद्वय का संयोग है, उसके विनाशक विभाग को उत्पन्न करता है और इष्टलोक के अनारम्भक आकाश-प्रवेश का जो संयोग है, उसके विनाशक विभाग को उत्पन्न नहीं करता।

कारण यह है कि एक कर्म में कार्य का आरम्भक जो संयोगविशेष है उसके विनाशक विभाग को उत्पन्न करने की शक्ति और कार्य के अनारम्भक संयोगविशेष के विनाशक विभाग का उत्पन्न करने की शक्ति नहीं रह सकती, क्योंकि एक कर्म में दो कर्मों का रहना सर्वशास्त्रविज्ञ है। तात्पर्य यह है कि अग्नि-संयोग से जो परमाणु में कर्म उत्पन्न होता है उस कर्म में विभाज्य उत्पन्न होता है। उस विभाग में एक ही शक्ति रह सकती है चाहे वह कार्य के आरम्भक संयोग का आरम्भक नाशक हो, अपना अनारम्भक संयोग का। यदि कार्य के आरम्भक और अनारम्भक दोनों प्रकार के संयोग के नाश करनेवाली शक्ति विभाग में मान ली तो कमल-कुड्मल का विकसल-काल में ही मज्ज हो जायगा।

कमल के विकसल-काल में कमल का अनारम्भक आकाश प्रवेश के साथ जो संयोग है उसके विनाशक विभाग का अनक एक प्रकार का कर्म उत्पन्न होता है। अर्थात्, विकसल-काल में जो कमल के अङ्गकों में कर्म उत्पन्न होता है उस कर्म में अङ्गकों में विभाग उत्पन्न होता है और उस विभाग से कमल का आकाश प्रवेश के साथ जो संयोग है उसका नाश होता है और वह संयोग कमल का आरम्भक नहीं है। अर्थात्, उस आकाश-प्रवेश के साथ जो कमल कुड्मल का संयोग है इसका नाशक विभाग का उत्पन्न करनेवाली शक्ति उस कर्म में मानी जाती है।

इस स्थिति में यदि कर्म के आरम्भक अवयवों के साथ जो संयोग है, उसके विनाशक विभाग को उत्पन्न करने की शक्ति भी उस कर्म में मान लें, तब तो कर्म के आरम्भक संयोग के नाश होने से कर्म का भी नाश अवश्यम्भासी है। इसलिये, कर्म-कुहम्ल का मज्ज होना निमित्त ही जाता है। इस अवस्था में, जिस प्रकार 'वहाँ-वहाँ धूम है, वहाँ-वहाँ अग्नि अवश्य है' इस सादृश्य-रूप ध्याति का व्यभिचार कहीं नहीं देखा जाता। उसी प्रकार, जिस कर्म में अनारम्भक आकाश प्रदेश के साथ संयोग के विनाशक-विभाग को उत्पन्न करने की शक्ति रहेगी उस कर्म में आरम्भक अवयववास्तवों के साथ संयोग के विनाशक विभाग को उत्पन्न करने की शक्ति नहीं रहेगी। इस नियम का भी व्यभिचार नहीं हो सकता। इसी प्रकार, वहाँ आरम्भक अवयववास्तवों के साथ संयोग के विनाशक विभाग को उत्पन्न करने की शक्ति रहती है वहाँ अनारम्भक आकाश प्रदेश के साथ संयोग के नाशक विभाग को उत्पन्न करने की शक्ति नहीं रहती, यह नियम भी व्यभिचारित है। इसलिये, परमाणु में होनेवाला जो अनारम्भक संयोग कर्म है उसका विरोधी आकाश प्रदेश के विभाग को उत्पन्न नहीं करता। किन्तु उस कर्म से अन्य (उत्पन्न) का विभाग है वह उस कर्मवान् में भी आकाश प्रदेश के विभाग को उत्पन्न करता है। वह जो विभाग का जनक विभाग है वह अपने से अव्यवहित उत्तर-क्षय में आकाश-प्रदेश के विभाग को उत्पन्न नहीं करता; क्योंकि इसमें कोई सहायक नहीं है। वरि सहायक से रक्षित (अवहाय) विभाग को ही आकाश प्रदेश के विभाग का जनक मान लें, तो कर्म का जो लक्ष्य आचार्य ने किया है उसकी विभाग में अतिव्याप्ति हो जायगी क्योंकि संयोग और विभाग का जो अवहाय कारण है वही कर्म का लक्ष्य है, ऐसा आचार्य ने स्वयं कर्म का लक्ष्य किया है और वहाँ विभाग का अवहाय कारण-विभाग भी हो जाता है। इसलिये, अतिव्याप्ति दोष कर्म-लक्ष्य के विभाग में हो जाता है। इससे सिद्ध होता है कि सहायकान् का विभागजनक विभाग है वही अपने उत्तर-क्षय में आकाश-प्रदेश का विभाग उत्पन्न करता है अवहाय नहीं है। वहाँ अवहाय उसीको कहते हैं जो अपने उत्तर-क्षय में उत्पन्न मावास्तर की अपेक्षा न करे।

अब यहाँ शङ्का होती है कि जो विभाग जिस विभाग का उत्पारक है, उसने सहायक कौन है? इसका उत्तर यह है कि प्रथम क्षण में अग्नि के संयोग में परमाणु में कर्म उत्पन्न होता है और द्वितीय क्षण में दूसरे परमाणु में साथ विभाग उत्पन्न होता है और तृतीय क्षण में तृप्तुक का आरम्भक का संयोग है उसका नाश होता है। चतुर्थ क्षण में तृप्तुक का नाश होता है। तृप्तुक के नाश-व्यय वही कम रहता है। अब यहाँ यह विचारणीय है कि द्वितीय क्षण में उत्पन्न का विभाग है वह तृतीय क्षण के आरम्भक संयोग का नाशक क्षण है उसकी सहायता में आकाश प्रदेश के विभाग को उत्पन्न करता है अब यह माना जाय तब तो वह विभागजनक विभाग चतुर्थ क्षण में उत्पन्न होता है, यह मानना होगा और यदि चतुर्थ तृप्तुक-नाश-क्षण की सहायता में आकाश-प्रदेश का विभाग होता है, वह माना जाय तो तृप्तुक-नाश के उत्तर क्षण में



अर्थात् इष्यशुक् के स्वाम रूप के माय के क्षय में आकाश-मयेश का विभाग उत्पन्न होता है वह मानना होमा । इस प्रकार ये दो पक्ष सिद्ध होते हैं ।

यहाँ एक सिद्धान्त यह है कि आरम्भिक संयोग का नाश-विशिष्ट जो क्षय है, और इष्यशुक् का नाश-विशिष्ट जो क्षय है वे दोनों क्षय उक्त विशिष्ट रूप में ही विभाग की सहायता करते हैं । दूसरे दार्शनिकों का सिद्धान्त यह है कि विशिष्ट भी उक्त क्षय में अपने एकमात्र स्वतन्त्र रूप से ही सहायता करते हैं । इस प्रकार, विशिष्ट अपना केवल आरम्भिक संयोग का नाशक जो क्षय है, यदि उसको विभाग का सहायक मानें तो पहले इष्यशुक् के माय से लेकर अन्तर्-मुक्त इष्यशुक् की उत्पत्ति-पर्यन्त जो नष्ट क्षय दिखाव गये हैं वहाँ इस क्षय मानना हाया । कारण यह है कि तृतीय और चतुर्थ क्षय के बीच में एक अधिक क्षय का स्वीकार करना आवश्यक हो जाता है । इसी प्रकार विशिष्ट अपना केवल इष्यशुक् के नाश के क्षय को विभाग का सहायक मानें अर्थात् द्वितीय क्षय मानें तो ग्यारह क्षय मानना होगा; क्योंकि उठी तृतीय और चतुर्थ क्षय के बीच में दो क्षय और भी मानना आवश्यक हो जाता है । जैसे—पूँ में उक्त जो नष्ट क्षय हैं, उनमें चतुर्थ में पुनः इष्य का आरम्भिक कर्म उत्पन्न होता है वह पहले ही कहा जा चुका है । वहाँ ऐसा समझना चाहिए कि चतुर्थ क्षय में जो पुनः इष्यारम्भिक कर्म की उत्पत्ति होती है वह विभागजनक को कर्म है उसके नाश के बाद ही हो सकती है । विभागजनक कर्म के विद्यमान रहने पर भी आरम्भिक कर्म का होना अव्यक्त ही है । कारण यह है कि विभाग और आरम्भ दो परस्पर-विरोधी होने के कारण एक काल में अव्यक्त होते हैं ।

दो पक्ष जिनके विषय में पहले कहा जा चुका है उनमें प्रथम पक्ष में विभागजनक-विभाग प्रथम, अर्थात् इष्यशुक् माय-क्षय में उत्पन्न होता है । इसके बाद पूर्व-संयोग का द्वितीय अर्थात् स्वामरूप के नाश-क्षय में नष्ट होता है । उत्तर-देश के साथ संयोग की उत्पत्ति तृतीय अर्थात् रचता की उत्पत्ति के क्षय में होती है । वहाँ उत्तर-देश के साथ संयोग की उत्पत्ति-पर्यन्त विभागजनक कर्म को अवश्य मानना होमा । क्योंकि कमरहित वस्तु का उत्तर-देश के साथ संयोग होना अव्यक्त ही है; इसलिए विभागजनक कर्म का नाश चतुर्थ क्षय में और आरम्भिक कर्म की उत्पत्ति पञ्चम क्षय में माननी होगी ।

द्वितीय पक्ष में द्वितीय क्षय के विभागजनक-विभाग की उत्पत्ति होती और तृतीय अर्थात् रचता की उत्पत्ति के क्षय में पूर्व-संयोग का नाश होमा । चतुर्थ क्षय में उत्तर-संयोग की उत्पत्ति होगी । पञ्चम क्षय में विभागजनक कर्म का नाश होगा । इसके बाद षष्ठ क्षय में आरम्भिक कर्म की उत्पत्ति माननी होगी ।

इस प्रकार विभागजनक-विभाग के अस्वीकार करने में कारणमूल विभाग और कार्यमूल विभाग में परिपूर्ण के गैर होने पर वह अक्षित नहीं होता । कारण यह है कि अनात्मक काव्य अत्यन्त सूक्ष्मतर है इसलिए ज्ञान का साधन किसी दृष्टि के

विषय नहीं होता। अर्थात्, कारणात्मक कारण क अत्यन्त सूक्ष्मतर होने से पीडापर्यं का मेद शोक में प्रतीति नहीं होता।

इस प्रकार कारणात्मक विभागजन्य विभाग का निर्देश संक्षेप में किया गया। अब कारणाकारण-विभागजन्य विभाग का निर्देश संक्षेप में किया जाता है। यहाँ यह भी समझना चाहिए कि कारणात्मक-विभागजन्य-विभाग इसलिए कहा जाता है कि केवल कारणात्मक ही विभाग से विभाग उत्पन्न होता है। जैसे इन्द्रिय का परमाणुद्वय (दोनों परमाणु) कारण होता है। इनमें कोई परमाणु अकारण नहीं होता है इसलिए इन परमाणुओं से विभाग से जो विभाग उत्पन्न होगा वह कारणात्मक विभागजन्य कहा जायगा।

कारणाकारण-विभाग-जन्य-विभाग इसलिए कहा जाता है कि कारण और अकारण दोनों के विभाग में यह विभाग उत्पन्न होता है। जैसे—हाथ में उत्पन्न जो कर्म है, वह जिस प्रकार अपने अवयववास्तवों से विभाग उत्पन्न करता है उसी प्रकार आकाश देश से भी विभाग पैदा करता है। यहाँ हाथ शरीर का अवयव होने का कारण होता है। आकाश शरीर का कारण नहीं होता इसलिए आकाश अकारण ही है। इस कारण (हाथ) और अकारण (आकाश) के विभाग में जो शरीर और आकाश का विभाग होता है, वह कारणाकारण-विभाग से जन्य विभाग होता है। क्योंकि, हाथ कारण और आकाश अकारण—इन दोनों कारण अकारण के अनुसृत ही विभाग होता है। जैसे—हाथ दक्षिण से उत्तर की ओर बढ़ता है, उस समय दक्षिण आकाश प्रदेश से ही हस्ताकाश का विभाग करता है और उस विभाग से उत्पन्न शरीराकाश का विभाग भी उसी प्रकार होता है। अब यहाँ यह विचार होता है कि शरीराकाश का जो विभाग है, वह शरीरगत कर्म-जन्य है अथवा हस्ताकाश के विभाग से जन्य। शरीरगत कर्म-जन्य तो कह नहीं सकते क्योंकि उस काल में शरीरगत कोई कर्म नहीं है। केवल हस्तगत कर्म होने में कर्म का आभाव हस्त ही कहा जायगा इसलिए शरीर निष्क्रिय है। अवयवी की क्रिया में अवयव भी क्रियामय कहा जा सकता है परन्तु अवयव की क्रिया में अवयवी क्रिया का आभाव नहीं हो सकता। यहाँ हस्तमात्र अवयव के प्रचलन होने से शरीर का प्रचलन नहीं कहा जा सकता। इसलिए, कारणाकारण के विभाग से ही शरीराकाश का विभाग मानना ही होगा। यदि कहें कि हस्त में रहनेवाली जो क्रिया है उसीसे शरीराकाश का भी विभाग हो जायगा। तात्पर्य यह कि जिस प्रकार हस्तगत क्रिया में हस्त और आकाश का विभाग होता है उसी प्रकार हस्तगत क्रिया से ही शरीराकाश का भी विभाग हो सकता है तो यह भी ठीक बात नहीं है। कारण यह है कि क्रिया अपने आभाव में ही अपना कार्य उत्पन्न कर सकती है अनाभाव में नहीं। प्रकृत में कर्म हस्त में रहनेवाला है शरीर में नहीं; इसलिए हस्ताकाश के विभाग के उत्पन्न होने पर भी शरीराकाश के विभाग का उत्पन्न नहीं हो सकता। तात्पर्य यह कि हस्तगत कर्म व्यधिकरण होने के कारण शरीर और आकाश के विभाग का जनक नहीं हो सकता। इसलिए, हस्ताकाश के विभाग से ही शरीराकाश का विभाग मानना होगा। यही कारणाकारण-विभागजन्य-विभाग कहा जाता है।

## अन्वयकार-विचार

अब अन्वयकार का विषय ॥ विचार किया जाता है—यहाँ वेदान्तियों और मीमांसकों का मत है कि स्वामयिक नीतिरूप से विविध अन्वयकार भी द्रव्य है। इसमें मीमांसकों का कहना है कि अन्वयकार यद्यपि द्रव्य है परन्तु उसमें नीतिरूप को माहित होता है वह आरोपित है वास्तविक नहीं। जैसे—आकाश-मयबल वा बल में नीति रूप का मान आरोपित होता है उसी प्रकार, तम (अन्वयकार) में भी नीति रूप आरोपित है। मीमांसकों से अन्वयकार के अनुपायियों का कहना है कि आलोक-ज्ञान का अभाव-स्वरूप ही तम है, कोई वस्तु नहीं। नैयायिकों और वैशेषिकों का मत है कि आलोक का अभाव का ही नाम तम है दूसरा नहीं। यह मीमांसकों और वेदान्तियों का भी द्रव्य-मय है वह तो ठीक नहीं क्योंकि अन्वयकार को यदि द्रव्य मानते हैं तो वह शङ्का होती है कि ठीक नव द्रव्य में ही इसका अन्तर्भाव है, अथवा वह दृश्य द्रव्य है? नव द्रव्यों में तो इसका अन्तर्भाव कह नहीं सकते; क्योंकि कित्त द्रव्य में अन्तर्भाव मानने से उस द्रव्य के कितने गुण हैं, उन सबको तम में मानना होगा, जो तम में उपलब्ध नहीं होत। जैसे—यदि पृथिवी में अन्वयकार का अन्तर्भाव मानें तो पृथिवी के जो गन्ध स्पर्श आदि बीहड़ गुण हैं इन सबको अन्वयकार मानना होगा। पृथिवी आदि के जो गुण हैं, उनको आगे दिखाया जायगा। इसी प्रकार तेज में अन्तर्भाव मानने से तेज के जो उष्ण-स्पर्श आदि गुण हैं उनको तम में मानना होगा। परन्तु पृथिवी आदि के गन्ध स्पर्श आदि जो गुण हैं उनको उपलब्ध अन्वयकार में नहीं होती, इसलिए किसी में भी अन्तर्भाव नहीं कह सकते। यदि द्वितीय पक्ष, अर्थात् दृश्य द्रव्य मानें वह भी ठीक नहीं है। कारण यह है कि अन्वयकार निर्गुण होने के कारण द्रव्य ही नहीं हो सकता तो दृश्य द्रव्य मानना अनुचित ही है। वास्तव यह है कि द्रव्य का अक्षय गुणामयत्व है अर्थात् जो गुण का आशय हो वही द्रव्य है। अन्वयकार में रूप रस आदि गुणों में किसी गुण का भी उदात्त नहीं है इसलिए अब द्रव्य का उदात्त ही अन्वयकार में नहीं बटता तो पुनः उसका दृश्यद्रव्यत्व किस प्रकार सिद्ध हो सकता। यदि यह कहें कि नीति रूप गुण के आशय होने हैं तम भी द्रव्य कहा जायगा। इससे तम का दृश्यद्रव्यत्व उपपन्न हो जाता है वह भी ठीक नहीं है। कारण यह है कि नीति रूप रस गन्ध आदि से व्याप्त रहता है, अर्थात् जहाँ-जहाँ नीति रूप है वहाँ-वहाँ गन्ध रस आदि की उपलब्धि अवश्य रहती है। जैसे—नीतिरूपमय मित्रहृ कक्षिका आदि में नीति रूप के साथ साथ गन्धादि गुण अवश्य रहते हैं। इसलिए, नीति रूप के व्यापक गन्धादि गुण होते हैं और व्यापक के अभाव में व्याप्य कमी नहीं रह सकती। इसलिए, अन्वयकार में व्यापकीयूत गन्धादि गुणों के न रहने से व्याप्य नीति रूप का अभाव सुतरां सिद्ध हो जाता है इसलिए अन्वयकार में नीति रूप के अभाव का निश्चय होता है। अब यहाँ यह भी आशङ्का होती है कि 'नीति तमा वक्षति'; अर्थात् नीति अन्वयकार बलता है। यहाँ नीति तम में गमन-विना की को प्रतीति होती है उसकी क्या गति होगी? इसका उत्तर यह है कि कित्त प्रकार शून्य भ्रम में

प्रमत्तलक्ष नील रूप की प्रतीति होती है, उसी प्रकार अन्धकार में भी नील रूप और चलन क्रिया की प्रतीति भ्रम के कारण ही है, वास्तविक नहीं।

इस प्रकार, अन्धकार जब दृश्य द्रव्य सिद्ध नहीं हुआ तो उसमें नील रूप आरोपित है। यह का भीषणभार्य का कहना है, वह भी नहीं बनता। क्योंकि अधिष्ठान के निधय के बिना आरोप होना असम्भव है। तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार शङ्ख के देखने पर ही उसमें पाण्डुरोग आदि दोष में ही पीतत्व आदि की प्रतीति होती है, अन्धकार में भी। एक बात और भी है कि सहकारी को बाधालोक है, उससे स्थित चक्षु-रूप के आरोप में समर्थ नहीं होता है, अर्थात् सहकारी बाधालोक से मुक्त को चक्षु है, वही रूप के आरोप में समर्थ होता है और इदं तमम् (यह तम है), इस प्रकार का जो ज्ञान है वह चक्षुरिन्द्रिय से अन्धकार है, ऐसी बात नहीं है। किन्तु अन्धकार का ज्ञान चक्षुरिन्द्रिय का अन्ध ही है। क्योंकि, अन्धकार के ज्ञान में चक्षुरिन्द्रिय की अपेक्षा को देखी जाती है, वह अन्धकार अनुपपन्न ही है। अर्थात्, यह अपेक्षा नहीं हो सकती। इस प्रकार, अन्धकार यदि चाक्षुष प्रत्यक्ष का विषय है, यह सिद्ध हो गया तो प्रमाद के एकवैशिष्ट्यो का जो यह कहना है कि 'आलोक ज्ञान का अभाव-स्वरूप ही तम है' यह भी नहीं बनता। कारण यह है कि अभाव का जो प्रतिपादी है, उसका प्रत्यक्ष जिस इन्द्रिय से होता है, उसी इन्द्रिय से उस अभाव का भी प्रत्यक्ष होता है। 'विनेन्द्रियेण यद् एषाते मनसि' वा 'तदभावोऽपि' यह नियम सर्वसम्मत है। जिस पदार्थ का अभाव होता है, वह पदार्थ उस अभाव का प्रतियोगी कहा जाता है। जैसे, घट के अभाव का प्रतियोगी घट होता है और जिस इन्द्रिय से घट का ज्ञान होता है, उसी इन्द्रिय से घट के अभाव का भी ग्रहण होता है। इस स्थिति में अन्धकार का यदि आलोक ज्ञान का अभाव-स्वरूप मानते हैं तो यहाँ अभाव का प्रतियोगी जो ज्ञान है उसका साम्य-प्रत्यक्ष होने के कारण अन्धकार भी मानत प्रत्यक्ष का विषय होने लगेगा, जो सर्वथा अनुभव विपर है। इसलिये, आलोक ज्ञान का अभाव-स्वरूप ही तम है यह वैशेषिकों का सिद्धान्त है।

अब यहाँ आशङ्का होती है कि जिसमें अभाव है, उनका दोष नम् शब्द के द्वारा ही किया जाता है और यहाँ तम अन्धकार इत्यादि विधि-प्रत्यय के बच है इसलिये अन्धकार अभाव-स्वरूप नहीं हो सकता। तात्पर्य यह है कि जिसका ज्ञान नम् के द्वारा होता है वही अभाव है और जिसका ज्ञान नम् के द्वारा नहीं होता वह भाव ही है अभाव नहीं। इसलिये, तम आदि शब्द में बाधित होने में अन्धकार भाव ही है यहाँ इस प्रकार का अनुमान किया जाता है। ॐ—विशारदारद अन्धकार (पक्ष) भावकार है (तात्पर्य); नम् में अनुज्ञातिव बुद्धि के विषय होने में (देख) का-जो नम् से अनुज्ञातिव बुद्धि के विषय है वह तम भाव-कार ही होता है, (ध्याति), जैसे—घट-घट आदि (व्याप्ति); अर्थात् जिस प्रकार घट-घट आदि पदार्थों के अभाव की प्रतीति निश्च-मुक्त में होती है निश्च-मुक्त में नहीं जैसे—'घट नहीं है', 'घट नहीं है' इत्यादि। इस प्रकार घट-घट आदि पदार्थों की प्रतीति निश्च-मुक्त में नहीं होती; किन्तु 'घट है' 'घट है' इत्यादि की निश्च-मुक्त में ही प्रतीति

होती है। इसी प्रकार अम्बकार है। इस प्रकार विधि-मुक्त से ही अम्बकार की प्रतीति होने के कारण अम्बकार माव ही है अमाव नहीं; यह सिद्ध हो जाता है।

इसके उत्तर में यह कहा जाता है कि विधि-प्रत्यय नेच होने से अम्बका 'नम्' से अनुस्तिष्ठित बुद्धि का विषय होने से यह जो हेतु दिया गया वह सम्मिचरित है। जैसे—प्रत्यय विनाश अवसान इत्यादि अमावार्थक शब्द भी विधि-प्रत्यय-नेच अम्बका नम्' से अनुस्तिष्ठित बुद्धि के विषय होने से भावार्थक हो जाते हैं। वहाँ प्रत्यय शब्द से बुद्धि का अमाव विनाश शब्द से अर्थ और अवसान शब्द से समाप्ति अम्बका नम्' का अमाव ही प्रतीति होता है और व विधि-प्रत्यय-नेच है तथा नम्' से अनुस्तिष्ठित बुद्धि व विषय भी है। इसलिए यह हेतु सम्मिचरित हान से अम्बकार के भावत्व का तावक नहीं हो सकता। इसलिए, यह सिद्ध होता है कि अम्बकार अमाव-स्वरूप ही है। यदि यह कहें कि अम्बकार अमाव-रूप है तो उसमें भाववर्त्म का आरोप कैसे होया? अर्थात् भाव जो मीलपुष्पादि है उनके जो नाल आदि वर्त्म हैं, उनका आरोप अमाव-स्वरूप अम्बकार में नहीं हो सकता। यह भी ठीक नहीं है; क्योंकि शुक्ल के अमाव में शुक्ल की प्रतीति और संयोगामाव में भी विभाग का अस्मिमान देखा जाता है। जैसे मार के उत्तर जाने पर 'मैं दुखी हो गया', इस प्रकार की प्रतीति तर्कानुमत्त सिद्ध है।

अब वहाँ एक शङ्का और होती है। जिस प्रकार, कम्बान् पट के अमाव का ज्ञान आलोक-सहकृत चक्षुर्निमित्त से ही होता है उसी प्रकार कम्बान् आलोक के अमाव का भी ज्ञान आलोक-सहकृत चक्षु से ही होना चाहिए और ऐसा नहीं होता। किन्तु, अम्बकार के ज्ञान में आलोकनिरपेक्ष चक्षु ही कारण होता है इसलिए आलोकामाव-स्वरूप अम्बकार नहीं हो सकता। यह भी ठीक नहीं है; क्योंकि जिसत ज्ञान में चक्षु जिसकी अपेक्षा रखता हो उसी के अमाव व ज्ञान में उसकी अपेक्षा होती है। जैसे—पट के ज्ञान में चक्षु को आलोक की अपेक्षा है इसलिए पट के अमाव-ज्ञान में भी आलोक की अपेक्षा आवश्यक है। प्रकृत में आलोक के ज्ञान में आलोकान्तर की आवश्यकता नहीं रहती, इसलिए आलोक के अमावरूप अम्बकार व ज्ञान में भी आलोक की अपेक्षा नहीं होती। यदि यह कहें कि अम्बकार के ज्ञान में अविच्छेद का ज्ञान होना आवश्यक है वह भी ठीक नहीं है। क्योंकि अमाव व ज्ञान में अविच्छेद-ज्ञान की आवश्यकता नहीं रहती। अम्बका 'कोबाहस कर हो गया' वहाँ शब्द-नाश का जो प्रत्यक्ष होता है वह नहीं हो सकता। क्योंकि शब्द-नाश का आशय (अविच्छेद) जो आकाश है उसका प्रत्यक्ष नहीं होता। इस प्रकार, अम्बकार के आलोकामाव का कसतिव हो जाने से अम्बकार को जो अम्बरूप मानते थे वे परास्त हो जाते हैं। इसी अस्मिमान से महर्षि कणाद ने यह स्तुत बनाया है—'ब्रह्मगुणकर्मनिष्पत्तिवैधर्म्यादमावस्तम्'। वहाँ निष्पत्ति का अर्थ उत्पत्ति है और वैधर्म्य का अर्थ वैचक्षण्य है। अर्थात्, ब्रह्म गुण कर्म की उत्पत्ति की निवृत्तता से अमाव-रूप ही सम है। तात्पर्य यह है कि सम उत्पत्ति-विनाशवाली होने से अनित्य है, इसलिए नित्य जो सामान्यविशेष

समवाय है, उसमें उसका अन्तर्भाव नहीं होता और न उत्पत्तिमान् द्रव्य-गुण-कर्म में ही क्योंकि द्रव्य-गुण कर्म की अपेक्षा इसकी उत्पत्ति विलाक्षण्य है। जितने अन्य (उत्पन्न होनेवाले) द्रव्य हैं वे अवयव से आरम्भ होते हैं, जैसे—घट आदि।

तम की उत्पत्ति अवयव से आरम्भ नहीं है। आसोक के अवसरण में सदा तम का अनुभव होने लगता है। तात्पर्य यह है कि गुण कर्म की उत्पत्ति द्रव्य के आभाव से होती है और तम की उत्पत्ति में यह बात नहीं है। इसी उत्पत्ति की विलाक्षण्यता से तम अभाव-रूप है, यह सिद्ध होता है और यही सूत्रकार का तात्पर्य भी है।

### अभाव विचार

इसके बाद उत्तम अभाव पदार्थ का निवेदन किया जाता है। अभाव की प्रतीति निषेध-मुख्य प्रमाण से होती है। जैसे—‘घट नहीं है’ घट नहीं है इत्यादि। समवाय-सम्बन्ध से रहित और सम्वाय से भिन्न जो पदार्थ है, वही अभाव का लक्षण है।

समवाय-सम्बन्ध-रहित यह विशेषण वेम से द्रव्य-गुण-कर्म-सामान्य-विशेष में अभाव का लक्षण नहीं जाता है। क्योंकि, उक्त द्रव्यादि समवाय-सम्बन्धवान् ही हैं। जैसे, द्रव्य का द्रव्य में रहनेवाले गुणों और क्रियाओं के साथ समवाय-सम्बन्ध है और अनित्य द्रव्यों का स्वाभावभूत अवयवों के साथ समवाय है और गुण-कर्म का स्वाभावभूत द्रव्य के साथ और अभित सामान्य के साथ समवाय-सम्बन्ध है। सामान्य का स्वाभावभूत द्रव्य, गुण और कर्म के साथ समवाय-सम्बन्ध है और विशेष का आभावभूत नित्य द्रव्य के साथ समवाय-सम्बन्ध है। इस प्रकार, द्रव्य-गुण-कर्म-सामान्य और विशेष इन पाँचों में समवाय-सम्बन्ध से रहित न होने के कारण अभाव-लक्षण की अतिव्याप्ति नहीं होती। यद्यपि समवाय-सम्बन्ध से रहित है; क्योंकि अनवरता के मय से समवाय में समवाय का अंगीकार नहीं किया जाता इसलिए समवाय-सम्बन्ध से रहित होने के कारण समवाय में अभाव-लक्षण की अतिव्याप्ति होती है। यद्यपि समवाय-भिन्न इस विशेषण से उसकी व्याप्ति हो जाती है।

संक्षेप में अभाव दो प्रकार का होता है। पहला संसर्गभाव दूसरा असंयोगभाव। असंयोगभाव एक ही प्रकार का है। इसलिए, इसका विभाग नहीं हो सकता। संसर्गभाव तीन प्रकार का होता है—मागभाव प्रवृत्तभाव और अत्यन्तभाव। इन तीनों में संसर्ग (सम्बन्ध) का ही अभाव होता है इसलिए उसका नामकरण संसर्गभाव किया गया। संसर्ग-व्यतिरिगी जो निषेध है वह संसर्गभाव है। जैसे—‘घटोत्पत्ति न पहले वहाँ घट नहीं है।’ इस प्रकार मागभाव का व्यवहार किया जाता है। वहाँ मूलपिण्ड में घट के सम्बन्ध का निषेध किया जाता है। इसी प्रकार, घट के नाश के बाद वहाँ घट नहीं है ऐसा प्रवृत्तभाव का व्यवहार किया जाता है। वहाँ पड़े व टुकड़ों में घट के सम्बन्ध का निषेध प्रतीत होता है। इसी प्रकार भूतल में घट नहीं है इस अत्यन्तभाव-रूप में भी भूतल में घट के सम्बन्ध का ही

नियेष्ट किया गया है। संसर्गमात्र में प्रागमात्र और प्रत्यक्षमात्र अनित्य है; क्योंकि प्रागमात्र अनादि होने पर भी सान्त है और प्रत्यक्षमात्र अनन्त होने पर भी उत्पत्तिमान् है। केवल अत्यन्तामात्र और अम्योन्मात्रान्तर नित्य है। इससे प्रागमात्र का लक्षण यह होता है कि अत्यन्त अनादि होता हुआ भी जो अनित्य हो, वह प्रागमात्र है और उत्पत्तिमान् होते हुए भी जो अविनाशी हो वह प्रत्यक्षमात्र है। कोई भी मात्र-वदार्थ अनादि होता हुआ अनित्य और उत्पत्तिमान् होता हुआ भी नित्य नहीं है। इत्यष्टि, अतिव्याप्ति न होने के कारण लक्षण में अभाव-त्व की आवश्यकता नहीं है।

प्रतियोगी है आशय जिसका ऐसा जो अभाव है वह अत्यन्तामात्र है। प्रागमात्र और प्रत्यक्षमात्र का प्रतियोगी आशय नहीं होता; क्योंकि बटोत्पत्ति के पहले या बट-नाश के बाद प्रतियोगी बट की सत्ता नहीं है और बटमात्र भी है। इत्यष्टि, यह सिद्ध हो जाता है कि वहाँ प्रागमात्र प्रत्यक्षमात्र का आशय प्रतियोगी नहीं होता। अम्योन्मात्रान्तर भी आशय प्रतियोगी नहीं होता क्योंकि बट में बट का भेद नहीं रहता। लेकिन, अत्यन्तामात्र का प्रतियोगी आशय होता है। जैसे भूतल में बट का अभाव है वैसे बट में भी बट का अभाव है यह कह सकते हैं क्योंकि स्व में स्व नहीं रहता। अत्यन्तामात्र और अम्योन्मात्रान्तर में एक-दूसरे में विच्छेदबद्धता है कि अत्यन्तामात्र की प्रतीति प्रतियोगी के समानाधिकरण में नहीं होती। भूतल में बट रहने पर उस समय उस भूतलमान बटात्यन्तामात्र की प्रतीति नहीं होती और अम्योन्मात्रान्तर की प्रतीति प्रतियोगी के समानाधिकरण में होती है। जैसे बटमान् भूतल में बट के भेद की प्रतीति देखी जाती है। अत्यन्तामात्र के लक्षण में अभाव पर का जो निवेष्ट किया जाता है उसका तात्पर्य है कि प्रतियोगी है आशय जिसका, वह अत्यन्तामात्र है। यदि इतना ही अत्यन्तामात्र का लक्षण करें तो आकाश के लक्षण आकाश के आश्रित सूर्य का प्रकाश भी व्यापक है। वहाँ तादृश्य का अनुपयोगी जो सूर्य प्रकाश है वह प्रतियोगीभूत आकाश के आश्रित ही है इत्यष्टि वहाँ अतिव्याप्ति हो जाती है। इससे कारण के लिए वहाँ अभाव पर भी दिया गया है जिससे अतिव्याप्ति न हो।

अम्योन्मात्रान्तर का लक्षण यह है कि अत्यन्तामात्र से भिन्न जो नित्य अभाव है वह अम्योन्मात्रान्तर है। अत्यन्तामात्र से भिन्न नित्य परमाणु आदि अतिव्याप्ति के कारण के लिए वहाँ भी अभाव पर दिया गया है। यहाँ यह भी आशङ्क्य होती है कि यदि अम्योन्मात्रान्तर को ही अत्यन्तामात्र मान लें तो क्या आपत्ति है?

इसका उत्तर नहीं है कि दोनों में भेद (विलक्षणता) का ज्ञान न रहने से ही यह आशङ्क्य होती है। अम्योन्मात्रान्तर में तादृश्य अर्थात् स्वाकृत्य का निवेष्ट होता है। जैसे—'बट पट स्वरूप नहीं है' इस अभिप्राय से 'बट पट नहीं है'—ऐसा कहा जाता है। वह अम्योन्मात्रान्तर का उदाहरण है और अत्यन्तामात्र से सम्बन्ध का निवेष्ट किया जाता है। जैसे—'वायु में रूप नहीं है। यहाँ वायु से रूप के सम्बन्ध का ही निवेष्ट किया जाता है। इतीक्षिष्ट, अम्योन्मात्रान्तर से विच्छेद अत्यन्तामात्र सिद्ध होता है।

अब यहाँ एक आशङ्का और होती है कि यदि यह अभाव पुरुषार्थ का उपयोगी नहीं है, तो इसके विवेचन की क्या आवश्यकता है ? तात्पर्य यह है कि यदि यह पदार्थों के ज्ञान से ही मुक्ति होती है, तो पुनः अभाव का विवेचन क्यों किया ?

इसका उत्तर यह है कि पुरुषार्थ के उपयोगी न होने पर भी अभाव पुरुषार्थ स्वरूप ही है क्योंकि मुक्ति ही परम पुरुषार्थ है और मुक्ति का स्वरूप है—बुद्ध का अत्यन्तोच्छेद और अत्यन्तोच्छेद अभाव-रूप ही है। इसलिए, अभाव को परम पुरुषार्थ मुक्ति-स्वरूप होने के कारण इसका विवेचन युक्त होता है क्योंकि यह अभाव स्वयं परम पुरुषार्थ-स्वरूप है।

अन्वकार के विवेचन के समय गुण का आगम्य न होने के कारण तम का किसी में अन्वर्माण नहीं होता, ऐसा कहा गया है। यहाँ विज्ञप्ता होती है कि किन-किन द्रव्यों में कौन-कौन गुण रहते हैं ? इसके उत्तर में विश्वनाथभट्ट ने अपनी कारिकावली में लिखा है—

स्पर्शाद्वोम्ही वेगाव्यः संस्कारो मरुतो गुणाः ।  
 स्पर्शाद्वोम्ही कपवेयो द्रवत्वं वेगसो गुणाः ॥  
 स्पर्शाद्वोम्ही वेगस्य गुणवत्त्वं द्रवत्वकम् ।  
 कर्प रसस्तथा स्वेहो धारिष्वेते चतुर्दश ॥  
 स्नेहहीना गन्धगुणाः विष्ठावेते चतुर्दश ।  
 हृद्भाविपक्वं संख्यादिपञ्चं भावना तथा ।  
 धर्मावर्ती गुणावेते आत्मनस्तु चतुर्दश ॥  
 संख्यादिपञ्चं कालविशेषः शब्दरस ते च खे ॥  
 संख्यादयः पञ्च बुद्धिरिन्द्रिया वसोमपि चतुरे ।  
 परापरत्वे संख्यायाः पञ्च जगत् मानसं ॥



**प्रश्नों का गुणपोषक पत्र**

दुविची	बच	हेठ	बापु	बाळ्याठ	कण	मिळ	वीवर	मज
स्वर्ग	स्वर्ग	स्वर्ग	स्वर्ग	संख्या	संख्या	संख्या	संख्या	संख्या
संख्या	संख्या	संख्या	संख्या	परिमाळ	परिमाळ	परिमाळ	परिमाळ	परिमाळ
परिमाळ	परिमाळ	परिमाळ	परिमाळ	पुणस्त	पुणस्त	पुणस्त	पुणस्त	पुणस्त
पुणस्त	पुणस्त	पुणस्त	पुणस्त	संयोग	संयोग	संयोग	संयोग	संयोग
संयोग	संयोग	संयोग	संयोग	विभाग	विभाग	विभाग	विभाग	विभाग
विभाग	विभाग	विभाग	विभाग	सुख	विभाग	विभाग	विभाग	विभाग
पटल	पटल	पटल	पटल					
अपरल	अपरल	अपरल	अपरल					
वेग	वेग	वेग	वेग					
मुस्तर	मुस्तर	रुस						
इवत	इवत	इवत						
रुस	रुस							
रव	रव							
मज	मज							

अन्त में ऊपर हम को कुछ शिक्षा गये हैं उसे लक्ष्य में नों समझ जाय कि कच्चाद में अपने वैशेषिक-ग्रन्थ को इस अध्यायों में लिखा है। प्रत्येक अध्याय क दो-दो आह्निक हैं। अध्यायों और आह्निकों का प्रतिपाद्य विषय इस प्रकार है—

अध्याय १		परार्थ-व्यपन
	आह्निक १	सामान्य (= जाति) बान्
	आह्निक २	सामान्य, विशेष
अध्याय २		व्रत्य
	आह्निक १	पृथिवी आदि शूत
	आह्निक २	विद्या, काल
अध्याय ३		आत्मा, मन
	आह्निक १	आत्मा
	आह्निक २	मन
अध्याय ४		शरीर आदि
	आह्निक १	कार्य कारण भाव आदि
	आह्निक २	शरीर (पार्थिव, जलौय नित्य...)
अध्याय ५		कर्म
	आह्निक १	शारीरिक कर्म
	आह्निक २	मानसिक कर्म
अध्याय ६		वर्म
	आह्निक १	दान आदि वर्मों की विवेचना
	आह्निक २	वर्मानुष्ठान
अध्याय ७		गुण सम्वाय
	आह्निक १	निरपेक्ष गुण
	आह्निक २	सापेक्ष गुण
अध्याय ८		प्रत्यक्ष प्रमाणा
	आह्निक १	कल्पना-वर्तित प्रत्यक्ष
	आह्निक २	कल्पना-वर्तित प्रत्यक्ष
अध्याय ९		अभाव हेतु
	आह्निक १	अभाव
	आह्निक २	हेतु
अध्याय १०		अनुमान के मेर
	आह्निक १	अनुमान के मेर
	आह्निक २	अनुमान के मेर

कदापि कच्चाद में व्रत्य, शूत कर्म, प्रत्यक्ष, अनुमान-जैसी साधारण वस्तुओं पर ही एक मुक्तिवारी की दृष्टि से विवेचना की है तथापि उस विवेचना का मुख्य लक्ष्य है—वर्म के प्रति की गई शस्त्राघातों की मुक्तियों के द्वारा बुर कर फिर उ वर्म की बाध को स्थापित करना। इस दार्शनिक प्रयोजन की दृष्टि के लिए यह हेतु और साधन कल्पना का से आभाव होते हैं। साधन के उदाहरण में बुद्धक और सोहा का उदाहरण बंदीक देखा है। कच्चाद पूछते हैं—बुद्धक की ओर सोहा क्यों निश्चय है ?

इस के शरीर में ऊपर की ओर पानी कैसे चढ़ता है ? आग की लपट ऊपर की ओर कैसे उठती है ? हवा क्यों अगल-बगल में फैलती है ? परमाणुओं में एक घुघरे के वायु संयोग से प्रवृत्ति क्यों होती है ? इसी तरह अग्न्यान्तर—गर्भ में जीव का आना—आदि में इस अदृश्य की कल्पना करनी पड़ेगी। इन सबका मूल हेतु यह है कि कषाद बर्म की स्थापना चाहते हैं और इसलिये अदृश्य पर विचार रखने की बात सामने आती है। आहार भी बर्म का अंग है। शुद्ध आहार यह है, जो बर्त कराने के बाद नष्ट रहता है। जो आहार ऐसा नहीं है वह अशुद्ध है। कषाद में विश्व के तत्वों को इस पदार्थों में विभाजित किया है—द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य विस्तेष और सम्भाव। वे नव द्रव्य मानते हैं—पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, आकाश, काल, दिक्, आत्मा और मन। इनमें आकाश, काल, दिक् और आत्मा सर्वव्यापी तत्व हैं। मन भी अग्नि सूक्ष्म अस्तु-परिव्याप्तवाला है। गुण सदा किसी द्रव्य में रहता है। जैसे—

द्रव्य	विशेष गुण	सामान्य गुण	} संयोग विभाय परत्वं, अपरत्वं परत्वं अपरत्वं	} संख्या परिमाण वृत्तकत्व
१. पृथिवी	गन्ध	रस, रूप, स्पर्श		
२. जल	रस	रस कम स्पर्श तरलता लिङ्गता		
३. अग्नि	रस	रस स्पर्श		
४. वायु	स्पर्श	स्पर्श		
५. आकाश	शब्द	शब्द		
६. काल				
७. दिक्				
८. आत्मा				

कषाद ने चिह्न ११ गुण माने हैं—रस, रस, गन्ध, स्पर्श, संख्या, परिमाण, वृत्तकत्व, संयोग, विभाग, परत्वं और अपरत्वं।

आत्मा के सम्बन्ध में कषाद का विचार है कि इन्द्रियों और विषयों के सम्पर्क से हमें जो ज्ञान होता है उसका आधार ज्ञान का आविष्करण आत्मा है क्योंकि इन्द्रियाँ और विषय दोनों ही बर्त हैं। स्वाद-मस्वाद्य, निमेष-उन्मेष, शुष्क-शुष्क, दृष्ट-दृष्ट, प्रवृत्ति से सब-के-सब शरीर के रहने हुए भी भिन्न एक तत्व के अभाव में नहीं होते, वही (तत्त्व) आत्मा है। आत्मा अत्यन्त सूक्ष्म है।

प्रत्येक आत्मा का अलग-अलग मन है। मन अत्यन्त का निषेध नहीं है। एक बार एक ही विषय का ज्ञान होने के कारण हम मन का अनुमान कर सकते हैं। उत्तर नव द्रव्यों में आत्मा परिमणित हुआ है किन्तु वह इन्द्रियों और मन की वहापदा से ज्ञान प्राप्त करमेवाला अनेक जीव-जन्म है। जल देनेवाला जो ब्रह्म—मुक्त वृत्त—है वह शेष वाचना का उत्तर है उसे ईश्वर नहीं कहा जा सकता। यदि क निर्माण र सिए परमाणुओं में गति की आवश्यकता है। कषाद के अनुसार वह परमाणु-मण्डि अदृश्य र अनुसार होती है। इस प्रकार, कुछ भिन्नकर कषाद के वैज्ञानिक दर्शन को हम अदृश्यादी दर्शन कहते हैं।

## योग-दर्शन

योग-दर्शन महर्षि पतञ्जलि की रचना है। पतञ्जलि ने श्रीम और ईश्वर दोनों तत्त्वों को माना है। इसीलिए, इसे 'शेखर सांख्य-दर्शन' कहते हैं। इसका एक नाम 'सांख्य-मन्त्रचन' भी है। पतञ्जलि-मन्त्रित होने का कारण इसे 'पातञ्जल-दर्शन' भी कहते हैं। पतञ्जलि के पूर्व हिरण्यगर्भ, याज्ञवल्क्य आदि अनेक आचार्य योग-शास्त्र के प्रवक्ता थे। परन्तु जनसाधारण के लिए पतञ्जलि ने उसी योग-शास्त्र को सूत्र रूप में, सरल रीति से समझाया है। इसीलिए, इसे 'पातञ्जल-दर्शन' नाम से अमिषित करते हैं।

योग-शास्त्र में चार पाद हैं—समाधि पाद, साधन-पाद, विभूति-पाद और कैवल्य-पाद। प्रथम पाद में 'अथ योगानुशासनम्' इस सूत्र से पतञ्जलि ने योग शास्त्रारम्भ की प्रविष्टा की है। इसमें 'अथ' शब्द मङ्गलवाचक है। 'अथ' शब्द का दूसरा अर्थ है—अधिकार, प्रस्ताव या प्रारम्भ। अर्थात्, योगानुशासन का अर्थ है, साधनोपाय विवेचन। इसके अनन्तर योग की परिभाषा है—'योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः'। चित्त की वृत्तिर्मा प्रमाद्य, विपर्यय विकल्प आदि हैं। इनका निरोध अर्थात् निवर्तन 'योग' शब्द का अर्थ है। समाधि का अर्थ है सम्पक् आधान अर्थात् चित्त का अपने स्वस्म में अवरधान। योग-शास्त्र में भी समाधि का लक्ष्य इस प्रकार बताया गया है—

‘इमं गुणसमाहारमवस्थान्वयेन पश्यतः।

सन्तःशरीरजटा तस्य समाधिरिति कथ्यते ॥’

अर्थात्, इस गुण समूह को आत्मा से भिन्न देखते हुए जब अन्तःकरण में शरीरजटा का अनुभव होता है तब वही समाधि कही जाती है। यह दो प्रकार की है—सम्प्रज्ञात और असम्प्रज्ञात। सम्प्रज्ञात समाधि में संशय और विपर्यय से शून्य व्येक का आकार अच्छी तरह सात होता है। इस अवस्था में वृत्ति तो व्येकाकार रहती है किन्तु ध्यान और व्येक में भेद बना रहता है। असम्प्रज्ञात समाधि में व्येकाकार वृत्ति का भी निरोध हो जाता है। इसीलिए, इसमें ध्यान और व्येक का भेद नहीं रहता। अर्थात् व्येक से शुद्ध ध्यान भी मासित नहीं होता है।

द्वितीय पाद में—‘तपःस्वाध्यायेश्वरप्रस्थितानि त्रिधायोगाः इत्यादि सूत्रों के द्वारा चञ्चल चित्तवासों के लिए तप स्वाध्याय प्रवृत्ति त्रिधा-योग और धर्म, नियम आदि बहिरङ्ग साधनों का बह्वन है। उक्त सूत्र में 'तप' शब्द से बान्ध्याय आदि कठोरकारक तप का बोध नहीं होता; क्योंकि शरीर में कठोर होने से चित्त एकाम नहीं रह सकता। यहाँ 'तप' का अर्थ है—हितकारक स्वल्प और तात्त्विक मोहन तथा शीत उष्ण सुख दुःख आदि का तदन एव इन्द्रियों का निरोध। योग में तप प्रसन्नता का कारण होता है, न कि पीडा का। स्वाध्याय का अर्थ है—योग-शास्त्र का

अभ्यसन, अथवा नियमपूर्वक प्रत्यय आदि का अर्थ है—परमात्मा का अनुचितन और सब कर्मों का परमात्मा में समर्पण। अतः, ईश्वर प्रविवान सब क्रिया-योगों में उत्तम क्रिया-योग माना गया है। ईश्वर में प्रविवान करनेवाला व्यक्ति अपने सभी कर्मों को ईश्वर की सेवा-भक्ति से करता है। 'यत्कर्म करोमि तत्फलं लीलां शम्भो ! तवादायनम्' अर्थात् हे परमात्मा ! मैं जो कुछ कर्म करता हूँ, सब आपकी आज्ञाकारी है। इस भावना में समता का स्रेष्ठ भी नहीं रहता। यद्यपि उक्त 'क्रिया-योग' वस्तुतः योग नहीं है तथापि योग के साधन होने के कारण क्रिया योग शब्द से इसका व्यवहार शास्त्रकार ने किया है।

यम नियम आसन, प्राणायाम और प्रत्याहार—ये चरित्र साधन हैं। यम पाँच हैं—अहिंसा सत्य असतेय ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह। अपने आचरण और वाणी से किसी भी जीव को दुःख न देना चाहिए। जैसे मत्त में देता वचन में, वही सत्य है। बिना अनुमति के किसी की वस्तु को न लेना असतेय है। इन्द्रियों का नियम करना ही ब्रह्मचर्य है। योग साधनों को अस्वीकार करना ही अपरिग्रह है।

नियम भी पाँच हैं—शौच स्तोत्र तप स्वाध्याय और ईश्वर प्रविवान। शौच दो प्रकार के हैं—शारीरिक और मानसिक। किसी ब्रह्म आदि से शरीर आदि को छुन करना बाह्य शौच है और पञ्चगव्य आदि के द्वारा अन्तर्मुखि करना आन्तरिक शौच है। स्तोत्र का अर्थ है—सृष्ट्या का धन अर्थात् किसी भी वस्तु की वाह न रहना। तप, स्वाध्याय और ईश्वर-प्रविवान का अर्थ ऊपर आ चुका है।

आसन का अर्थ पतञ्जलि ने बताया है—'तत्र स्थिरसुखमासनम्'। अर्थात्, जो स्थिर और सुखदा हो, वही आसन है। जैसे—विद्यासन पद्यासन स्वस्तिआसन आदि। जिसका आसन स्थिर हो जाता है उसको शीत उष्ण आदि इन्द्र बाधा नहीं पहुँचाते।

प्राणायाम का अर्थ है—प्राण और प्रवाह की सामान्य गति का नियंत्रण। प्राणिका के द्वारा वायु के अन्तर्गमन का नाम है प्राण और वहिर्गमन का नाम है प्रवाह। इसी को पतञ्जलि ने सूत्र-रूप में कहा है—'प्राणप्रवाहोर्गतिविच्छेदः प्राणायामः'।

प्राणायाम स्थिर होने से स्थिर स्थिर होता है। स्थिर के स्थिर होने से विषयों के साथ स्थिर का सम्बन्ध टूट जाता है। उक्त समय इन्द्रियों भी विषयों से विमुक्त होकर निरवस्थान स्थिर का अनुसरण करने लगती हैं। इसी अवस्था का नाम प्रत्याहार है। प्रत्याहार की अवस्था में इन्द्रियों भी विषयों से विमुक्त होकर स्थिर के साथ स्वरूपानुकारी हो जाती हैं।

योग के आठ अङ्गों में यम नियम, आसन प्राणायाम और प्रत्याहार चरित्र साधन हैं तथा प्रारम्भ स्थान और समाधि अन्तरङ्ग साधन हैं। अर्थात् साधन होने से अन्तरङ्ग और परम्परा साधन होने से बहिरङ्ग कहें जाते हैं। इन सबका बीच यम और नियम ही है।

योग-रूप वृद्ध को पैदा करने के लिए स्थिर-रूप क्षेत्र में यम-नियम-रूप बीच का यम करना चाहिए, क्योंकि उठी बीच से आसन, प्राणायाम आदि अङ्ग का उद्गम

होता है। फिर, अन्तर्भावक अम्बास-रूप अन्त से सेवन करने पर यही अन्तर् एक दिन प्रत्याहार-रूप कुसुम और ध्यान-धारणा-रूप फल से परिपूर्ण होकर विशाल योग-वृक्ष के रूप में फैलार हो जाता है।

धारणा, ध्यान और समाधि—ये जो तीन अन्तरङ्ग साधन हैं और उनके अन्तर्गत फल जो अनेक प्रकार की सिद्धियाँ हैं उनका निवेचन तृतीय पाद में सूत्रकार ने किया है।

धारणा और ध्यान में अन्तर—विषयाकार चित्तवृत्ति को प्रत्याहार द्वारा जीविकर मूलाधार या हृत्पुण्डरीक में निहित करना धारणा है। 'देशबन्धमिच्छस्य धारणा।' इस सूत्र का यही तात्पर्य है। जब धारणा अम्बास से प्रगाढ हो जाता है, तब उसे ध्यान कहते हैं। जब यही ध्यान अम्बास से ध्येय-मात्राकार हो जाता है तब प्रत्याहार कहलाने लगता है। धारणा, ध्यान और समाधि—इन तीनों की एक सदा संधम है। 'त्रयमेकं संधमः। इन तीनों का मुख्य फल योग है और अन्तर्गत फल सिद्धियाँ।

अन्तर्गत का ज्ञान भूत-अविष्यत् अर्थ का ज्ञान, अन्तर्धान इत्यादि अनेक प्रकार की सिद्धियों का वर्णन सूत्रकार ने तृतीय पाद में किया है।

चतुर्थ पाद में सूत्रकार ने 'अन्तर्गोपिमांश्चतस्रः समाधिनाः सिद्धयः।' इस सूत्र से पाँच प्रकार की सिद्धियों का वर्णन किया है। देवताओं की सिद्धि अन्त से ही होती है। पक्षियों का आकाश में उड़ना, पशुओं का जल में तैरना अन्त से ही प्रसिद्ध है। औपनिषदों से भी सिद्धि प्राप्त होती है। यह आधुनिक, रसधर-दर्शन आदि में वर्णित है। मन्त्र और तपोबल से भी सिद्धियों की प्राप्ति का वर्णन उन्नादि शास्त्रों में पाया जाता है। समाधि से सिद्धि इसी शास्त्र का गौण विषय है। कम निरुद्ध आदि आठ अङ्गों की हठ उपासना से जब योग-वृक्ष फलित होता है तब पूर्ण साधना से समाधि-रूप फल के परिपक्व होने पर प्रकृति और पुरुष के मेघ का साक्षात्कार होता है। उस समय असंख्य और निर्लेप पुरुष के स्वरूप में अवस्थान होम से, दुःख का आत्मन्तिक विनाश रूप मोक्ष की सिद्धि होती है।

पञ्चविंशि अध्याय तत्त्वों को मानते हैं—एक मूलप्रकृति सात प्रकृति-निवृत्ति सोलह वस्तु प्रकृति और एक पुरुष। इन पञ्चीश तत्त्वों को तो वाय्वि में भी माना है। पञ्चविंशि इनके अतिरिक्त एक ईश्वर तत्त्व का भी मानते हैं। इसीलिए, यह ईश्वर या ईश्वरवादी वाय्वि कहा जाता है। ईश्वर का साक्ष्य बताते हुए पञ्चविंशि लिखते हैं—

'अनेककर्मविपाकाद्यैरपराधैः पुरुषविशेष ईश्वरः।'

अविद्या, अस्मिता, राग-द्वेष द्वेष और अग्निनिवेश—ये पाँच वशेष हैं। गुण या अगुण अथवा विहित और निषिद्ध—य दो प्रकार के कर्म हैं। कर्म का जो जल दे जानि आगु और मोम—उन्हे विपाक कहते हैं। चित्त में कर्मजन्म का संस्कार है उसीको विपाक कहते हैं। इसी का नाम कर्मफलता भी है। इसी प्रकार वसुध कम विपाक और विपाक से जो मुख है वही पुरुषविशेष ईश्वर है। नीर और ईश्वर में मेघ यही है कि नीर अविद्यावश चित्त में उद्भवेवासे वशेष आदि में प्रमादित होता रहता है,

परन्तु ईश्वर इतने मुक्त है। वनस्पति जीव भी नित्य अलङ्घ्य और निर्लेप माना गया। तथापि विद्यामुक्तारी होने से उत्तम औपाधिक वशेष का मान होता है और ईश्वर औपाधिक वशेष की सम्भावना नहीं रहती। यही ईश्वर में विशेषता है।

ईश्वर अपनी इच्छामान से अनेक शरीर धारण करता है। इसी इच्छा-शरीर निर्माण-काम करते हैं। निर्माण-काम में स्थिर होकर ही परमात्मा संसार-रूप अस्मिन् सत्तम मनुष्यों के ऊपर अनुग्रह करके लौकिक और वैश्विक सम्प्रदायों का प्रवर्धन करता रहता है। जिसके आश्रय में विवेकी पुरुष विविध तानों से विमुक्ति पाते हैं। यही श्रद्धा होती है कि पुरुष पद-पद की तरह निर्लेप और निशुद्ध है। उसमें किसी प्रकार की सम्भावना नहीं है। फिर अनुग्रह किसके लिए ?

इसका उत्तर यह है कि पुरुष वनस्पति निर्लेप है। तथापि त्रिगुणात्मक बुद्धि के साक्षात्कार होने से उसमें भी बुद्धिगत सुख दुःख और अविशेष माहित होते हैं। उस समय बुद्धिगत सुख दुःख को बुद्धिवातात्म्यापन्न पुरुष अपना ही समझने लगता है। इसी दुःख नाश के लिए ईश्वरानुग्रह की आवश्यकता होती है।

यहाँ पुरुष के स्वकर्म-ज्ञान के लिए पञ्चविद्यापार्य की उक्ति का उद्धरण दिया जाता है—“अपरिणामिमी दि मोक्षशक्तिः अप्रतिर्वन्तमा च परिणामिन्वर्त्ते प्रसिद्धकाम्ते तद्बुद्धिमुपपत्तिः। तत्त्वाच्च प्राप्तेऽप्यप्राप्तमहकमायाः बुद्धिचेरनुकारिमात्रतया बुद्धिस्त्वपिनिष्ठिदि ज्ञानबुद्धिरित्याख्यातवः।” इसका तात्पर्य यह है कि वनस्पति पुरुष अपरिणामी मोक्षशक्तिवाला है। विषय से अलग होने के कारण निर्लेप है। तथापि तत्त्व परिणामस्थिति बुद्धि में प्रतिबिम्बित होता हुआ वदाकार माहित होने लगता है। उस समय बुद्धि वृत्ति का अनुसरण करनेवाली हो जाती है। चैतन्य प्रतिबिम्ब के प्रत्यक्ष करनेवाली बुद्धि वृत्ति के अनुसरण से उससे अविशेष माहित होती है और ज्ञानबुद्धि कहलाने लगती है। अर्थात्, आत्मा वनस्पति विचार के हेतुमत्त संयोग से रचित होने के कारण निर्लेप है। तथापि बुद्धि में प्रतिबिम्बित होने से बुद्धि-गुणों से संज्ञान माहित होता है। अर्थात्, जिस प्रकार वस्तुतत्त्व की अज्ञातता से तद्गत तत्त्व-प्रतिबिम्ब के अज्ञात होने पर भी वास्तविक तत्त्व में अज्ञातता नहीं आती। बुद्धि भी विचार नहीं होता। उसी प्रकार बुद्धि के सुख दुःखारि अकार में परिवर्तन होने पर उसमें प्रतिबिम्बित चेतन आत्मा भी सुख-दुःखारि में सुख माहित होता है। परन्तु वस्तुतः उसमें बुद्धि भी विचार नहीं होता—यह वरा निर्लेप और अलङ्घ्य ही रहता है।

विषय के अकार में जो बुद्धि का परिणाम है। वही ज्ञान है। वनस्पति ज्ञान बुद्धि का ही सुख है। तथापि बुद्धि से समुक्त आत्मा में भी यह माहित होता है। इसीलिए ‘आत्मा ज्ञानी है’ इस प्रकार का व्यवहार लोक में होता है। बुद्धि-तत्त्व में आत्मा के सम्बन्ध से चेतन कहा जाता है। इस प्रकार, निर्लेप आत्मा भी बुद्धिगत विषयवाकार के प्रत्यक्ष-रूप प्रतीति का अनुसरण करता हुआ बुद्धि से अत्यन्त विभक्त होने पर भी बुद्धि स्वरूप ही माहित होता है। इस अवस्था में बुद्धिगत सुख-दुःखारि को अपना ही समझता है और अनुगत होता है। इसीलिए, बुद्धिगत बुद्धिवादि की निवृत्ति के लिए पद विषयवादि का अनुज्ञान और ईश्वर प्रस्थान की आवश्यकता प्रतीत होती है।

अध्यास योग के अन्तर्पूर्वक नित्य निरन्तर दीर्घकाल-पर्यन्त अनुष्ठान करने से बुद्धि तटस्थ और पुरुष (आत्मा) में मेह का प्रत्यक्ष होने लगता है। इसी मेह-ज्ञान का नाम अस्यवास्यता है। इस अस्यवास्यता से अविद्या आदि क्लेश का समूह नाश हो जाता है। इस अवस्था में निर्लेप पुरुष को कैवल्य अर्थात् मोक्ष प्राप्त हो जाता है। इस प्रकार योगशास्त्र के सामान्य विषयों का संक्षेप में दिग्दर्शन कराकर कुछ बातें सूत्रों के ऊपर पूर्वाभासकृत शब्दा-समाधान प्रस्तुत किये जाते हैं।

विषय, प्रयोजन, सम्बन्ध और अधिकारी—इन चारों को अनुष्ठान कहते हैं। इस अनुष्ठानचतुष्टय के ज्ञान होने के अनन्तर ही शास्त्रावलोकन में प्रवृत्ति होती है। इनमें एक के अभाव में भी अन्य अध्ययन की प्रवृत्ति नहीं हो सकती। ग्रन्थ का विषय क्या है उसका क्या प्रयोजन है ग्रन्थ और प्रयोजन में क्या सम्बन्ध है और इस ग्रन्थ के पढ़ने का अधिकारी कौन है? इत्यादि विषयों का ज्ञान अत्यावश्यक है। इसीके विरक्षेण के लिए योग-शास्त्र का पहला सूत्र है—

‘अथ योगोपनिषत् ।’

इस सूत्र से आचार्य ने योग शास्त्रारम्भ की प्रतिष्ठा की है। योग और योग के अर्थ को अस्यास, बैराग्य वगैरे नियमादि हैं उनका लक्ष्य मेह, साधन और फल का प्रतिपादन करनेवाला जो शास्त्र है उसका मैं आरम्भ करता हूँ, यह सूत्र का अर्थ है। यहाँ अथ शब्द का आरम्भ अर्थ ही आचार्यों ने माना है।

## ‘अथ’ शब्द का विवेचन

यहाँ आशङ्का यह होती है कि कोश में अथ शब्द के अनेक अर्थ आचार्यों ने लिखे हैं—‘मङ्गलानन्तरारम्भप्रवृत्तकालार्थे’ अथ। अर्थात् मङ्गल अनन्तर, आरम्भ, प्रवृत्ति और कालार्थ अर्थ में ‘अथो’ और ‘अथ’ शब्द का प्रयोग होता है। तो, क्या कारण है कि मङ्गल में अथ का आरम्भ अर्थ ही लिखा जाता है? इसका उत्तर यह होता है कि शब्द का यही अर्थ गृहीत होता है जिसका अन्वय वाक्यार्थ में होता हो। मङ्गल में अथ शब्द के मङ्गल अर्थ का वाक्यार्थ में अन्वय नहीं होता। कारण अनिन्दित अर्थ की प्राप्ति ही मङ्गल शब्द का अर्थ है। और, सुख की प्राप्ति और दुःख की निवृत्ति का ही नाम अर्थही है। योगानुशासन न सुख है और न दुःख का परिहार ही, इस स्थिति में ‘योगानुशासन मङ्गल है ऐसा सूत्र का अर्थ करना सर्वथा असम्भव हो जाता है। वस्तुतः, बात यह है कि अथ शब्द का वाच्य अर्थ मङ्गल होता ही नहीं अप्रदार्थ होने से वाक्यार्थ में अन्वय नहीं होता; क्योंकि मङ्गल तो अथ शब्द के उच्चारण और भवण का कार्य है न कि उसका वाच्य अर्थ। जिस प्रकार, पाकादि कार्य के लिए मीनमान लवण पट वगैरे लेने में ही यांत्रिक का मङ्गल होता है, उसी प्रकार आरम्भ अर्थ में प्रयुक्तमान अथ शब्द के भवण से ही मङ्गल सम्भावित है, उसका वाच्य अर्थ होने से नहीं। अथ शब्द का लक्ष्य अर्थ भी मङ्गल नहीं है। कारण वाच्य अर्थ से सम्बन्ध ही लक्ष्य अर्थ होता है मङ्गल में किसी प्रकार या अथ के वाच्य अर्थ से मङ्गल का सम्बन्ध नहीं है इसलिए पहला सूत्र ही स वाक्यार्थ में उसका



प्रत्यक्ष होना दुर्घट है। 'पदार्थः पदार्थे नाम्नेति' यह सर्वतन्त्र-सिद्धान्त है। दूसरी बात यह है कि वाक्यार्थ में मङ्गल का अन्वय ज्ञान की योग्यता भी नहीं है। क्योंकि अथ शब्द का अन्वयमात्र से मङ्गल अर्थ भावना सिद्ध हो जाता है वह वस्तुतः पद का अर्थ नहीं है। और किसी पद का वा अर्थ होता है उसीकी वाक्यार्थ में अन्वययोग्यता रहती है। जैसे 'पीनाय्यं देवदत्तः विद्या न मुदत्ते' यहाँ विन म भोजन व निषेध म और स्वच्छता की अनुपपत्ति से जो रात्रि-भोजन का अनुमान वा आशय किया जाता है उस (रात्रि भोजन अर्थ) का कहीं भी वाक्यार्थ में अन्वय नहीं होता; क्योंकि वह पदार्थ नहीं है। इसीलिए, वाक्यार्थ में अन्वय ज्ञान की उसमें योग्यता भी नहीं है। इसी प्रकार मङ्गल अर्थ भी रात्रि-भोजन की तरह भावतः सिद्ध होने से वाक्यार्थ में अन्वय का योग्य नहीं है। यदि व्यापक (भावतः सिद्ध) अर्थ का भी वाक्यार्थ में अन्वय मान लें तब तो 'शास्त्री आकाशा शब्देनैव प्रयुज्यते, यह सिद्धान्त मङ्गल हो जायगा। इसलिए, यहाँ अथ शब्द का मङ्गल अर्थ मानना उचित नहीं।

यहाँ दो शङ्काएँ और भी उपस्थित होती हैं—एक यह कि मङ्गल अर्थ अथ शब्द का वाक्य नहीं है वह स्मृति से विरक्त हो जाता है। स्मृति कहती है—'ओङ्कारवाच शब्दश्च आप्तो ब्रह्मवाः पुनः कथं भित्वा विनिर्वाती तस्मात्माह्निकाशुमी।' अर्थात् ओम् और अथ—य दोनों शब्द एवमि व आदि म ही ब्रह्म न कथं से उत्पन्न हुए, इसलिए माह्निक अर्थात् मङ्गल का वाक्य है। यदि यहाँ स्मृति से मङ्गल का वाक्य अथ शब्द सिद्ध होता है, तो क्या कारण है कि प्रकृत में इस अर्थ को न माना जाय ?

दूसरी बात यह है कि—प्रारम्भित प्रत्यक्ष की निमित्त उमासि व लिए प्रत्यक्ष के आदि प्रत्यक्ष तथा अन्त में मङ्गल करना हमारे सिद्धान्त से सिद्ध है। पटञ्जलि ने कहा है—'मङ्गलार्थानि मङ्गलमप्यानि मङ्गलान्तानि च शास्त्राणि प्राम्थ वीरपुरप-कारि च मन्त्रस्यापुष्पस्युपपत्ति च अन्वयारम्भ मङ्गलमुक्ता' तथा स्मृति मङ्गल भाष्यरत्नम् अर्थात् निम्न शास्त्र के आदिमप्यान्त में मङ्गल रहता है वह निष्पात होता है उसका बनानेवाले और पहननेवाले भी मङ्गलमुक्त होते हैं। इसलिए, मङ्गल का आचरण करना चाहिए।

इस स्थिति में जब अथ शब्द का वाक्य मङ्गल अर्थ सिद्ध हो जाता है और पटञ्जलि की आज्ञा से भी मङ्गल करना सिद्ध होता है तब फिर क्या कारण है कि प्रकृत में मङ्गल अथ शब्द का अर्थ न हो ? पटञ्जलि एक ओर मङ्गल की अपरवक्तृत्वता बताते हैं और उन्हीं के उचित प्रकृत प्रत्यक्ष में मङ्गल अर्थ न माना जाय—यह कि प्रकार उचित हो सकता है ?

इसका उत्तर यह है कि यह-कार्य के लिए कोई व्यक्ति क्या में पानी भर कर ल आ रहा है। उसको ज्ञान पर देखकर यात्रिक का मङ्गल भी होता है। इस प्रकार प्रारम्भ अर्थ के लिए प्रयुक्त अथ शब्द के अवलम्ब से मङ्गल ज्ञान भावना सिद्ध है। वह अथ का वाक्य अर्थ नहीं है। 'तस्मात्माह्निकाशुमी' यहाँ 'माह्निकी' का अर्थ 'मङ्गलवाचकी' नहीं है; किन्तु—'माह्निकी' में 'मङ्गल' प्रधानमन्त्र इस

व्युत्पत्ति में 'प्रयोजनम्' इस सूत्र से प्रयोजन अर्थ में उभय प्रत्यय करने से 'प्रवृत्त प्रयोजनवासा' ऐसा अर्थ होता है।

इसी प्रकार यहाँ ज्ञानस्तम्भ अर्थ भी अथ शब्द का नहीं होता क्योंकि— ज्ञानस्तम्भ अर्थ मानने में यह आकांक्षा होती है कि किसके अनन्तर? यदि कर्म के अनन्तर अर्थ मानें, तो यहाँ अथ शब्द का ग्रहण ही व्यर्थ हो जाता है। क्योंकि, किसी काम के करने के अनन्तर ही किसी काम में कोई प्रवृत्त होता है इस स्थिति में अनन्तर अर्थ का भावतः सिद्ध हो जाने से सूत्र में अथ शब्द का ग्रहण व्यर्थ ही हो जाता है, इसलिए अनन्तर अर्थ भी युक्त नहीं हो सकता। यदि राम-दमादि साधन सम्पत्ति के अनन्तर अर्थ मानें तो वह भी ठीक नहीं होता कारण यह है कि सूत्रमन्त्र बोध में जो प्रधान अर्थ होता है उसी में सूत्रपटक अथ शब्दार्थ का अध्ययन करना स्वसिद्धान्त और समुचित है। 'अथ योगागुशासनम्' इस सूत्रमन्त्र बोध में अनुशासन ही प्रधान है योग नहीं। योग तो अनुशासन के विद्यमान होने से यौग्य हो जाता है इसलिए अप्रधान है। अतः, अप्रधान योग में अथ शब्दार्थ अनन्तर का अध्ययन करना सिद्धान्त के विरुद्ध और अनुचित हो जाता है।

तात्पर्य यह है कि अनुशासन का अर्थ शास्त्र होता है। शास्त्र बनाने में ही सूत्रकार का तात्पर्य है, योग बनाने में नहीं। योग तो स्वयंस्िद्ध है। इस शास्त्र में प्रवृत्ति के लिए अनुबन्धनसूत्र के अन्तर्गत विषय को अवश्य विज्ञाने के लिए ही योग शब्द का सूत्र में प्रयोग किया गया है, इससे यह अप्रधान है। और, इस योग की शिक्षा देनेवाला शास्त्र ही प्रधान है। इसलिए, उसी में अथ शब्दार्थ का अध्ययन होना युक्त प्रतीत होता है।

दूसरे शब्दों में अनुशासन की अपेक्षा नियमेन जो प्रवृत्ति हो उसीकी अपेक्षा ज्ञानस्तम्भ मान लेना शास्त्रकारों का समुचित सिद्धान्त है। यहाँ प्रकृत में अनुशासन के कर्त्ता सूत्रकार हैं। सूत्रकार के सूत्र बनाने में प्रवृत्ति की अपेक्षा नियमेन पूर्वमाणी तत्त्व ज्ञान की प्रकाशनेच्छा ही है, न कि राम-दमादि साधन-सम्पत्ति। क्योंकि, इसके बिना भी तत्त्व प्रकाशन की इच्छा-भाव से प्रवृत्त बनाने में विद्वानों की प्रवृत्ति देखी और सुनी जाती है। अस्तु;

यदि यहाँ यह कहे कि राम-दमादि साधन-सम्पत्ति के बाद ही प्रवृत्त बनाने में प्रवृत्ति होती है तो इसी के ज्ञानस्तम्भ अर्थ अथ शब्द के मान लेने में क्या आपत्ति है? इससे उत्तर में यह कहा जाता है कि शास्त्रकार जिसके बाद शास्त्र-रचना में प्रवृत्त हुए हैं उसका ज्ञान ओताओ के शास्त्र से जायमान योगविषयक ज्ञान में अथवा योगविषयक प्रवृत्ति में कारण नहीं है, इसलिए उसकी अपेक्षा भी अथ शब्द का ज्ञानस्तम्भ अर्थ नहीं हो सकते। वस्तुतः, अनुशासन की अपेक्षा से तत्त्व-प्रकाशन की इच्छा नियमेन पूर्वमाणी है ही नहीं, कारण यह है कि तत्त्व-ज्ञान के प्रकाशन की इच्छा के बिना भी शिष्य ग्रन्थ के बाद वा युग की आका से शास्त्र रचने में प्रवृत्त देखा जाता है। एक बात और है कि अथ शब्द के ज्ञानस्तम्भ अर्थ माननेवाले के समने भी यह ग्रन्थ होता है कि योगागुशासन निबन्ध का हेतु निमित्त है,

अपचा नहीं ! यदि आप पद मानें तो तत्त्व-ज्ञान प्रकाशनेच्छा के अभाव में भी अनुशासन की कर्तव्यतापत्ति हो जायगी ।

यदि योगानुशासन को निश्चेयस् का निमित्त हेतु न माना जाय, तो तत्त्व प्रकाशन की इच्छा रहने पर भी अनुशासन की अकर्तव्यता हो जायगी क्योंकि योगानुशासन की निश्चेयस् के निमित्त हेतु न होने के कारण आवश्यकता ही न रहेगी । और, योगानुशासन निश्चेयस् का हेतु है, वह बात भुक्ति स्मृति से तिर्र है । भुक्ति कहती है—‘अध्यात्मयोगाविगमेन देवं गत्वा चैरो ह्यसौकी ब्रह्मसि अर्थात् ज्ञानी पुरुष आत्मा में चित् के निदिष्टासम-स्वरूप अध्यात्म-योग के लाभ होने से आत्मसाक्षात्कार कर हर्ष और शोक को त्याग देत है । इसी बात को गीता स्मृति में मगवान् ने अर्जुन से कहा है—‘समावाचयता बुक्तिस्तदा योगप्रभाष्यति’ अर्थात् जब तुम्हारी बुक्ति समाधि में स्थिर हो जायगी, तब तुम योग का पद—आत्मसाक्षात्कार—पाओगे । भुक्ति स्मृति के इन प्रमाणों से सिद्ध हो जाता है कि योग मोक्ष का साधन अचरम है । इससे यह भी सिद्ध होता है कि तत्त्व-ज्ञान के प्रकाशन की इच्छा नहीं रहने पर भी उपबुद्ध कारणों से अनुशासन करने में प्रवृत्ति अचरम होती है । इतिष्टि, तत्त्व प्रकाशनेच्छा अनुशासन की अपेक्षा निश्चेय पूर्वमायी नहीं है वह तिर्र हो जाता है ।

अब यहाँ यह शङ्का होती है कि ‘अचातो ब्रह्मविज्ञाता’ इस सूत्र के माध्य में मयानां सङ्कलनार्थ न ‘अब’ शब्द का ज्ञानान्तर्य अर्थ ही माना है अविचार नहीं । अतः, ‘अब योगानुशासनम्’ में भी ‘अब’ शब्द का अविचार अर्थ क्यों नहीं माना जाता । इसका उत्तर यह है कि ब्रह्म-विज्ञाता में ‘अब’ का अविचार अर्थ नहीं हो सकता । कारण विज्ञाता का तात्पर्य है—ब्रह्म ज्ञान की इच्छा और अविचार का प्रारम्भ । इस स्थिति में सूत्र का अर्थ होया—ब्रह्म-ज्ञान की इच्छा का प्रारम्भ किया जाता है । परन्तु यह अर्थ यहाँ ठीक नहीं होता क्योंकि इच्छा का कही प्रारम्भ नहीं किया जाता । प्रत्येक अविचारण में इच्छा का कही प्रारम्भ नहीं किन्तु विचार किया गया है । यदि यहाँ यह कहे कि ‘त विविचारावित्यम्’ (छा ८.३१), ‘तद्विविचारात्’ (छे ३.११) इत्यादि वाक्यों में प्रायः सब लोगो ने तत्त्व-प्रत्ययान्त वा वाद का विचार अर्थ माना है ज्ञान और इच्छा अर्थ नहीं क्योंकि ज्ञान और इच्छा विवेक नहीं हैं किन्तु विचार का ही विधान किया जाता है । इतिष्टि, यहाँ भी विज्ञाता का विचार अर्थ मानकर, अब शब्द का अविचार अर्थ मानने में क्या आपत्ति है ! क्योंकि विचार वा प्रत्यविचारण में किया ही जाता है ।

इसका उत्तर यह होता है कि यद्यपि ऐसा मानने में कोई आपत्ति नहीं है, तथापि अविचारीविरोध न काम क लिए ही माध्यकार ने अब शब्द का ज्ञानान्तर्य अर्थ माना है । कारण यह है कि ब्रह्म विचार प्रारम्भ किया जाता है देता अर्थ मानने पर जो ब्रह्म-विचार का विज्ञान होगा वही अविचारी समझ जायगा; शम-दमार्थ साधनचतुष्टय सम्पन्न नहीं । यदि ज्ञानान्तर्य अर्थ मानत हैं तो किता अनन्तर ! इस आकांक्षा में चित साधन के अनुज्ञान से ब्रह्म-विचार में उदात्ता मिले उचीकी अपेक्षा अनन्तर मानना बुद्ध और लघुचित है ।

शमद्वयारि साधनचतुष्टय-सम्पत्ति के साथ ही ब्रह्मविचार हो सकता है। इसलिए, उक्त साधन चतुष्टय की प्राप्ति के अनन्तर यही अर्थ अत्र शब्द का होता है। साधनचतुष्टय सम्पत्ति के अनन्तर ब्रह्म विचार करना चाहिए, यह 'अथातो ब्रह्मविज्ञाता' का अर्थ है। उक्त साधनचतुष्टय से सम्पन्न अधिकारी के सामक लिए ही अत्र शब्द का आनन्तर्य अर्थ विज्ञाता सूत्र में माध्यकार ने माना है। 'तस्माच्छान्तो ह्यन्तः उपरतिष्ठतिष्ठुः समाहितो भूत्वा आत्मन्येव आत्मानं पश्य' (६ आ ४४:६), यह श्रुति भी इसी अर्थ का पुष्ट करती है। इन प्रमाणों से सिद्ध हो जाता है कि योग मोक्ष का साधन अक्षर्य है।

उपर्युक्त विचारों से स्पष्ट सिद्ध हो गया कि प्रकृत 'अथ योगानुशासनम्' इस सूत्र में 'अथ' शब्द का अधिकार हो अर्थ है आनन्तर्य आदि नहीं। अन्वयार्थ नीदमान चक्रवर्त के समान अव्ययमात्र से मञ्जुष भी भावतः सिद्ध हो जाता है।

पहले कहा जा चुका है कि विषय प्रयोजन आदि अनुकूलचतुष्टय की दिखाने के लिए आचार्य पतञ्जलि ने 'अथ योगानुशासनम्' सूत्र लिखा है। अब प्रकृत ग्रन्थ में विषय, प्रयोजन विषय के साथ ग्रन्थ का सम्बन्ध इत्यादि बातों के ऊपर विचार किया जाता है।

प्रकृत शास्त्र का विषय अन्तरङ्ग-बहिरङ्ग साधनों के साथ चक्रवर्त योग ही है; क्योंकि विषय प्रतिपादन किया जाता है, यही विषय है, और इसीका प्रतिपादन प्रकृत ग्रन्थ में है। शास्त्र से प्रतिपादित जो योग है उसका मुख्य प्रयोजन कैवल्य है। शास्त्र और योग के साथ प्रतिपाद्य प्रतिपादक सम्बन्ध है। योग प्रतिपाद्य और ग्रन्थ प्रतिपादक है। योग और कैवल्य के साथ साध्य-साधन सम्बन्ध है। कैवल्य साध्य और योग साधन है। अब पूर्वोक्त प्रमाणों से यह सिद्ध हो चुका कि योग का फल मोक्ष ही है तब यह भी भावतः सिद्ध हो जाता है कि मोक्ष चाहनेवाला ही इस ग्रन्थ का अधिकारी है।

उपर्युक्त विचारों से यह सिद्ध होता है कि विषय प्रयोजनानि च युक्त होने के कारण ब्रह्म-विचार के लक्ष्य योगानुशासन शास्त्र का भी आरम्भ करना चाहिए। यद्यपि यहाँ प्रस्तुत योग ही है शास्त्र नहीं इसलिए पतञ्जलि को योग का ही आरम्भ करना चाहिए या शास्त्र का नहीं; तथापि मुख्यतया प्रतिपाद्य जो योग है उसका प्रतिपादन योगविषयक शास्त्र से ही हो सकता है इसलिए उस योग के प्रतिपादन में करण शास्त्र ही हो सकता है और कर्ता का व्यापार करण में ही होता है कर्म में नहीं। जैसे ब्रह्म के कारणवासे का व्यापार कुठार आदि करण में ही होता है वह आदि कर्म में नहीं जैसे पतञ्जलि का प्रयत्न-रूप जो व्यापार है वह करणमूल शास्त्र में ही होगा कर्ममूल योग में नही। निष्कर्ष यह है कि अत्र शब्द का जो अधिकार अर्थ सिद्ध हुआ वह जिसका अधिकार है इस प्रकार की आकांक्षा होती है। इसमें प्रयत्न-व्यापार की अपेक्षा शास्त्र का अधिकार और अभिधाम-व्यापार की अपेक्षा योग का अधिकार समझना चाहिए। दूसरे शब्दों में, शास्त्र के प्रयत्न द्वारा योग का अभिधाम ही शास्त्र का मुख्य प्रयोजन सिद्ध होता है।

## योग-विषयन

अब प्रकृत शास्त्र में अनुशासनीय योग का क्या अर्थ है इस आकांक्षा में महर्षि पतञ्जलि कहते हैं—

‘योगविष्णुसिद्धिरोक्ता ।’

अर्थात्, जिस की जो अनेक प्रकार की बहिर्मुखी वृत्तियाँ हैं, उनका निरोध ही योग शब्द का वाच्यार्थ है। वहाँ यह प्रसन्न ठठठा है कि ‘युक्तिर्योगे’ इस संयोगात्मक पुष्प-बाग़ से निष्पन्न जो योग शब्द है उसका निरोध अथ मामला उचित नहीं हो सकता। इसी अस्मिन्नाय स महर्षि बाह्यवत्सर में भी कहा है—जीवात्मा और परमात्मा का जो संयोग है उसी को योग कहा जाता है—‘संयोगो योग इत्युक्तं जीवात्मपरमात्मनोः।’ इस स्थिति में प्रकृत योग शब्द का निरोध अर्थ किंचि प्रकार होगा। इसका उत्तर यह है कि प्रकृत योग शब्द का संयोग अर्थ नहीं हो सकता क्योंकि जीवात्मा और परमात्मा के संयोग में कोई भी कारण नहीं है। संयोग क तीन कारण हैं अस्मत्तरकर्म, उभयकर्म और संयोग। इन्हीं तीन प्रकार के कारणों से उत्पन्न संयोग भी तीन प्रकार का होता है—अस्मत्तरकर्मज उभयकर्मज और संयोगज। जहाँ हा में एक का कर्म से संयोग होता है उस अस्मत्तरकर्मज कहते हैं। जैसे—बुद्ध और पक्षी का संयोग। वहाँ जब एक पक्षी का ही कर्म में संयोग होता है। हा पक्षपाना का जो संयोग है वह उभयकर्मज है क्योंकि वहाँ दोनों के कर्म से संयोग होता है। संयोग से जो संयोग उत्पन्न होता है उस संयोगज कहते हैं। जैसे—इच्छा और पुस्तक के संयोग से शरीर और पुस्तक का जो संयोग है वह संयोगज है। प्रकृत में जीवात्मा और परमात्मा के दोनों व्यापक हैं। व्यापक में अछानाति क्रिया नहीं रहती और बिना क्रिया के संयोग नहीं होता। इच्छित्य, इन दोनों का कोई संयोग हा ही नहीं सकता। यदि यह कहे कि जीवात्मा और परमात्मा का निरूप संयोग ही मान लें। इसमें कारणान्तर की अपेक्षा नहीं है। जो उत्तर बड़ी कहा जाता है कि व्यापक इच्छा के साथ संयोग किसी प्रकार का होता ही नहीं। नैदानिक और वैशेषिक भी दो व्यापक पक्षों के संयोग का व्यवहार करते हैं। वे संयोग का निरूप मानते हैं। वर का पर वा आकाश के साथ जो संयोग है उसका निरूप मामला सब शास्त्र और युक्ति के विरुद्ध है। यदि उपोदी निरूप भी हो परन्तु परिच्छिन्न हो ता भी उसका संयोग अनित्य देखा जाता है। जैसे—जो परमात्मा का वा संयोग है वह अनित्य ही है। यदि दोनों संयोगी में एक विभु भी है तो संयोग अनित्य ही होता है। क्योंकि तत्त्व प्रवेश में नवीन-नवीन संयोग उत्पन्न होते हैं वह काय अर्थात् अनित्य हा रहता है। जैसे—आत्मा और मन का संयोग। वह तत्त्व आत्म प्रवेश में नवीन-नवीन उत्पन्न होता रहता है। यदि दोनों संयोगी को निरूप और व्यापक मानें तो उन दोनों विभु पक्षों का संयोग भी निरूप हा सकता है परन्तु वह संयोग भी सदातन निरूप ही होगा इस स्थिति में यह विचार करना होगा कि प्रकृत अर्थ जो जीवात्मा और परमात्मा है वह सदातन निरूप है; इच्छित्य, इनका संयोग भी सदातन निरूप ही होगा। इस स्थिति में जीवात्मा और परमात्मा के संयोग के उद्देश्य से जो योग-शास्त्र का अनुशासन किया जाता है वह स्वर्ण हा हो चापगा;

क्योंकि संयोग तो दोनों का नित्य विग्रह है और संयोग का फल जो मोक्ष है, वह भी वहातम होने से विग्रह ही है।

यदि यह कहें कि संयोग के नित्य होने पर भी फल के उत्पादन में शास्त्रादि सहकारी कारक की अपेक्षा रखते ही हैं, इसलिये शास्त्रादि स्वर्थ नहीं हो सकते। इसका उत्तर यह है कि यदि सहकारी को अवश्य मानना है, तो सहकारी से ही फल उत्पन्न हो जायगा फिर नित्य संयोग की कल्पना ही स्वर्थ है। इसी कारण, संयोग को मात्रः सब लोगो ने अनित्य माना है। काश और आकाश का संयोग मही माना जाता; क्योंकि सुप्त (सिद्ध) के साथ जो सम्बन्ध है, वही संयोग कहा जाता है। इसको नैयायिक और वैशेषिक तो अपना परम सिद्धान्त मानते हैं। इससे प्रकृत में यह सिद्ध हुआ कि योग शब्द का संयोग अर्थ नहीं हो सकता, किन्तु पूर्वोक्त चित्त-वृत्ति का निरोध ही योग शब्द का वास्तविक अर्थ है, अथवा पाद के अनेकार्थ होने के कारण 'युक्ति-पाद का भी समाधि अर्थ होने में कोई आपत्ति नहीं है। पादों का अनेकार्थ होना मात्रः सब ने स्वीकार किया है। इसी अभिप्राय से आचार्यों में लिखा है—

‘निपातलोपसर्गात् पादव्यतिथिः स कदा।

अनेकार्थः सृताः सर्वे पादस्तेषां विहरणम् ॥

अर्थात्—निपात उपसर्ग और पाद—ये तीनों अनेकार्थ होते हैं, इनका पाठ उदाहरणमात्र है। इसलिये, वेदाकर्यों ने युक्-पाद का समाधि अर्थ भी माना है—‘युक्-समाधी’। पाठवत्त्व का जो पूर्वोक्त ‘संयोगो योग इत्युक्तः’ वाक्य है, उसके साथ भी कोई विरोध नहीं होता क्योंकि वहाँ भी योग शब्द का समाधि अर्थ मानना अनुचित प्रतीत होता है। इसीलिये, वाङ्मयत्व ने स्वर्थ कहा है—

‘समाधिः समतात्म्या जीवात्मपरमात्मनोः।

महाप्लेब स्थितिर्वा सा समाधिरभिधीयते ॥

अर्थात्—जीवात्मा और परमात्मा की जो साम्यावस्था है उसीका समाधि कहते हैं। जीवात्मा की द्रष्ट में जो स्थिति है, वही समाधि है। बुद्धि आदि उपाधि क सम्बन्ध से जीव में जो कलित वर्म प्रतीत होता है उनका परित्याग क साथ स्वामादिक अतल्ल रूप से परमात्मा के समान जो स्थिति है उसीका साम्यावरणा कहते हैं। अपने स्वरूप से स्थिति का ही नाम समाधि है, और वही मोक्ष है। इसी अवस्थाविरोध की प्राप्ति के लिए ममकाम्पतल्लक्षि ने योग-शास्त्र का उपदेश किया है।

## योग और समाधि

अब यहाँ शङ्का उठती है कि पूर्व तल्ल में चित्त-वृत्ति के निरोध को योग बताया गया है और इस समय समाधि को योग बताया है। यदि समाधि को चित्त-वृत्ति-निरोध न मिला माना जाय तो स्पष्ट ही पूर्वांगविरोध हो जाता है।

यदि चित्त-वृत्ति-निरोध का ही समाधि मानें तो ‘वमनिवमातनमाद्यावात्म्याहार चारथाप्यानसमापयोऽत्रावस्था’ इत्यतल्लक्षि-तल्ल में विरोध ॥ जाता है। कारण इस तल्ल में समाधि को योग का अल्ल कहा गया है। समाधि योग का अल्ल होने से,

योग की उपकारक होगी, और योग उपकारक। उपकार और उपकारक—इन दोनों का आशय मिल होता है। इसलिए, वहाँ समाधि को योग क्यों कहा ?

इसका समाधान यह है कि वचन योग का अर्थ होने से समाधि योग से वस्तुतः भिन्न है तथापि अज्ञ और अज्ञों में अयेव का आरोप कर योग और समाधि को माध्यकार ने एक माना है। वस्तुतः समाधि आठ योगाङ्गों में अन्तिम अवस्था है। पतञ्जलि ने इसका निरूपण 'उदेवार्चमाननिर्मासं स्वरूपशून्यमिव समाधिः' इस सूत्र से किया है। दूसरा सूत्र यह है, 'प्रत्यैकतानता ध्यानम्' इस सूत्र से ठीक ध्यान का ही ग्रहण किया है। मात्र यह का अर्थ स्वयं स्वरूप स्वरूप के ही 'स्वरूपशून्यमिव' शब्द से कर दिया है। मायार्थ यह है कि जब ध्यान ही अयेव के आवेग में हो जाता है, तब तब ध्यान-ध्यानमात्र अत्यन्त शून्य हो जाता है और वह केवल अयेवमात्र का ही ग्राही होता है। तब तब ध्यान वर्तमान रहता हुआ भी ध्यान-ध्यान-अयेव विभाग के ग्रहण न करने से स्वरूप-शून्य के लक्षण हो जाता है। इसी का मत समाधि है। यही सूत्र-वर्णित अन्तिम योगाङ्ग है।

वस्तुतः, विचार करने पर 'योगः समाधिः' इसमें कोई विरोध प्रतीत नहीं होता क्योंकि समाधि शब्द का अनेक अर्थ माध्यकारों ने माना है। 'समाधानं समाधिः' इस भावसाधन म्युलपि से अङ्गीकृत योग-रूप समाधि का ग्रहण होता है। और 'समाधीयतं ज्ञानेन' इस करण-साधन-म्युलपि से योगाङ्ग-रूप समाधि का ग्रहण है। इन दोनों अर्थों में समाधि शब्द का प्रयोग स्वरूप के स्वयं किया है। कारण साधन-समाधि शब्द का प्रयोग 'अभिव्यक्तमात्र इत्यादि सूत्रों में किया है। और 'वा एव तदीयः समाधिः' (सू. सू. १.४६) 'उत्साधि निरोधे सर्वनिरोधाधिर्वाचः समाधिः' इन दोनों सूत्रों में अङ्गीकृत योग अर्थ में ही समाधि शब्द का प्रयोग किया गया है। आठ-भाष्य में भी दोनों अर्थ में समाधि शब्द का प्रयोग अनेक स्थानों पर किया गया है। इसलिए, 'योगः समाधिः' यह माध्य भी सङ्गत हो जाता है। समाधि शब्द के भाव-साधन और करण-साधन-म्युलपि से, दोनों अर्थ मानने से स्वरूप-प्राप्त का वचन भी सङ्गत होता है। जैसे—

‘अव्यक्तं ह्यव्यक्तं जीवन्मयपरमात्मनोः।

समस्तसर्वसंख्याः समाधिनिमित्तकम्॥

परमात्मनोर्जीवन्मयपरमात्मनोः परमात्मनोः।

अ एव तु परी योगः समाधिरव्यक्तस्तथा॥’

इसका मायार्थ यह है कि जिस अवस्था में चित्त के विचारमूल समस्त संकल्प के नष्ट हो जाने से जीवात्मा और परमात्मा में समता आ जाती है उसे समाधि कहते हैं। यहाँ करण-साधन अङ्गीकृत समाधि शब्द का प्रयोग है। द्वितीय श्लोक में योग शब्द के वाच्य अर्थ में समाधि शब्द का प्रयोग है। परमात्मा और जीवात्मा का जो अविभाग, अर्थात् एकता है यही योग है। इससे दोनों अर्थों में समाधि शब्द का प्रयोग सिद्ध होता है।

## आत्मा की अपरिच्छाप्रिया

अब यहाँ यह आशङ्का होती है कि यदि चित्त-वृत्ति के निरोध को योग शब्द का अर्थ मानते हैं, तो आत्मा का कूटस्थ होना, जो शास्त्रों से सिद्ध है स्थावृत हो जाता है क्योंकि प्रमाणा, विपर्यय, विकल्प, निद्रा और स्मृति—ये पाँच प्रकार की वृत्तियाँ बताई गई हैं। उनमें अग्राह्य अथ का निश्चय करनेवाली जो वृत्ति है वह प्रमाणा है। मिथ्या ज्ञान का नाम विपर्यय है। बाह्यार्थ-रहित कल्पन कल्पनात्मक आहार्य ज्ञान-रूप जो प्रतीति है वही विकल्प है। निद्रा और स्मृति प्रसिद्ध हैं। इन्हीं वृत्तियों का निरोध योग कहा गया है। निरोध शब्द का अर्थ नाश ही होता है। और यह भी निश्चित है कि जो वृत्ति का आशय है, वही माया का भी आशय होता है। और, वृत्ति के ज्ञान-स्वरूप होने में उसका तथा वृत्ति के निरोधरूप विनाश का भी आशय आत्मा ही होगा। इस प्रकार, आत्मा में जायमान जो वृत्ति-निरोधरूप विनाश है वह अपने आशययुक्त आत्मा में भी किसी प्रकार विकार को उत्पन्न अवश्य ही करेगा; क्योंकि धर्म में विकार होने से धर्म में भी अवश्य विकार होता है, यह सर्वत्र सिद्धान्त है। इसी कारण से आचार्यों ने लिखा है—‘उपवक्ष्यमस्व धर्मो विकरोति हि धर्मिणाम्’ (ग्या० रत्ना ति वि)। अर्थात्, धर्म का विकार धर्म में भी अवश्य विकार पैदा करता है।

इस स्थिति में वृत्ति के निरोध-रूप विनाश-काल में आत्मा में भी विनाशत्व होने के कारण सर्वसिद्धान्त-सिद्ध आत्मा का कूटस्थ होना मङ्ग हो जायगा। कूटस्थ शब्द का सीधा-सादा अर्थ है—कूटस्थ मूलस्वरूपसे सदा विद्यति इति कूटस्थः अर्थात् उदा मूलस्वरूप से जो निर्विकार रहता है, वही कूटस्थ कहा जाता है। इसका समाधान यह है कि वह आशङ्का तभी हो सकती है जब प्रमाणा आदि वृत्तियाँ आत्मा के धर्म हो परन्तु वास्तव में वह नहीं है; क्योंकि प्रमाणादि वृत्तियाँ चित्त के ही धर्म हैं, किन्हीं अन्तःकरण और बुद्धि का पर्याय करते हैं। ज्ञान तो अन्तःकरण का ही परिणामविशेष है। बुद्धि-वृत्ति में विषयाकार का जो समर्पण है, वही विषय-ज्ञान है। और विषयों के आकार से उपरक्त जो बुद्धि-वृत्ति है, वही चिन्मय अर्थात् आत्मा में प्रतिबिम्बित होती है। आत्मा में जो प्रतिबिम्ब पड़ता है, वह प्रतिबिम्बन सामान्य वृत्ति-निश्चित चित्त का ही है। जिस प्रकार, जल या हृदयादि में प्रतिबिम्बन कम्बाज रज्जु इत्यादि का ही सामर्थ्य होता है। उस समय बुद्धि-वृत्ति और चित्त-वृत्ति (आत्मा) में भेद की प्रतीति नहीं होने के कारण बुद्धि-वृत्ति से अमिश्र आत्मा अर्थ का अनुमान करता है ऐसा लोक में व्यवहार होता है।

इससे प्रकृत में यह सिद्ध होता है कि ज्ञान वस्तुतः आत्मा का धर्म नहीं है, किन्तु बुद्धि का ही धर्म है। इस स्थिति में ज्ञानविशेष रूप जो प्रमाणादि वृत्तियाँ हैं, वे भी बुद्धि के ही परिणामविशेष धर्म हैं आत्मा के नहीं। इसलिए, आत्मा के कूटस्थत्व का स्थावृत नहीं होता।

यहाँ पुनः आशङ्का होती है कि नैवायिक ज्ञान को आत्मा का ही गुण मानते हैं। इस अवस्था में, कूटस्थत्व-भय की बात पूर्णतः सही ही रहती है।



इसके उत्तर में जीमाचार्यों का कहना है कि यदि आत्मा को अपरिणामी—निर्विकार—कूटस्थ मानना है तो किसी प्रकार भी ज्ञान आत्मा का गुण नहीं हो सकता; क्योंकि विषयों का जो आकार है उस आकार के लक्षण आकार से परिणाम का नाम ही ज्ञान है और इस प्रकार का आत्मा का परिणाम वैरागिक भी नहीं मानते, क्योंकि आत्मा को परिणामी मानने से आत्मा अनिष्ठ हो जाता है, जो आस्तिक दर्शनों का सम्मत नहीं है।

यदि कोई कहे कि आत्मा का अपरिणामी होना किसी प्रमाण से सिद्ध नहीं है, तो इसका उत्तर यह होता है कि आत्मा का विषय वृत्तिविशिष्ट बुद्धि ही है जिससे विषय भी कहते हैं। और विषय का विषय पदार्थ सत्त्व प्रकृत होता है। पदार्थ प्रकृत आत्मा के लक्षण विषय नहीं होते क्योंकि विषयों के प्रत्यक्ष होने से इन्द्रिय-संयोग और प्रकाशवि भी कारण होन है। इन्द्रिय-संयोग और प्रकाश के न रहने पर विद्यमान भी पदमदार्थ प्रकृत अकार ही रहते हैं। परन्तु विषयवृत्ति से यह बात नहीं है विषयवृत्ति विद्यमान रहती हुई कदापि अकार नहीं रह सकती। बूरे शब्दों में, अकार सत्ता का वृत्ति से सत्ता अभाव ही रहता है। यदि अकार विषयवृत्ति की भी सत्ता मानी जाय, तो विद्यमान विषयवृत्ति का भी कदाचित् ज्ञान न होने से मैं मुझी हूँ अथवा नहीं मैं कुछी हूँ अथवा नहीं मैं हम्मा करता हूँ या नहीं हम्मादि अनेक प्रकार के संशय होते रहेंगे जो स्वभावतः किसी को नहीं होते। इसमें सिद्ध होता है कि विषयवृत्ति का ज्ञान सर्वत्र बना रहता है। रीतिरूप, पूर्वोक्त संशय नहीं होते, क्योंकि वस्तु में ही संशय होता है, वह सर्वथाप्य-सिद्ध और लोकाग्रभूत है।

अब यहाँ यह विचारना है कि जब विषयवृत्ति सत्ता अकार है, यह मान लिया, तब तो उसके सत्ता अकारत्व की उपपत्ति के लिए वृत्ति के लक्षण-काल में आत्मा को अपरिणामी मानना अत्यावश्यक हो जाता है। क्योंकि विषय के लक्षण आत्मा को भी यदि परिणामी मान लें तो उस अवस्था में विषयवृत्ति का सत्ता अकारत्व सिद्ध नहीं होता। कारण यह है कि परिणामी होने से आत्मा कदाचित् हो जायगा सनातन नहीं रहेगा। अर्थात्, इस अवस्था में वह कमी रहेगा और कमी नहीं भी।

यहाँ आत्मा का तात्पर्य है ज्ञानविषयता। जिसका काम होता है वही ज्ञान का विषय या अकार कहा जाता है। विषय में रहनेवाला परमेश्वर का नाम विषयता या आत्मा है। यहाँ वर का ज्ञान होता है यहाँ वर ही ज्ञान का विषय और वही अकार कहा जाता है। जिस समय वर का ज्ञान होता है उसी समय वर में आत्मा आती है। अकार वर में आत्मा नहीं रहती। आत्मा का तात्पर्य है—अपने आकार के लक्षण आकार का वृत्तिवृत्ति में समर्पण। तात्पर्य यह हुआ कि जिस समय विषय अपने आकार के लक्षण आकार का वृत्तिवृत्ति में समर्पण करता है उस समय उसमें आत्मा आती है। वही विषय की आत्मा है और वृत्तिवृत्ति की आत्मा आत्मा में वृत्तिवृत्ति का प्रतिबिम्बन-भाव है। इसका तात्पर्य यह है कि विषयों का ज्ञान अपने आकार के लक्षण आकार का वृत्तिवृत्ति में समर्पण के बिना नहीं हो सकता और वृत्तिवृत्ति में ऐसी बात नहीं है। केवल वृत्तिवृत्ति की वृत्ति से ही उसके ज्ञान का वर्तमान रहता है। अकार

बुद्धि-वृत्ति की सहा ही नहीं होती है। कारण यह है कि बिम्बवृत्ति-रूप को आत्मा है वह सदा अर्थात् अवस्था के रूप में सदा वर्तमान रहता है, और उस आत्मा का अपना अन्तरङ्ग को स्वामयिक निर्मल सत्त्व, अर्थात् प्रतिबिम्ब के प्रत्यक्ष करने की शक्ति है, वह भी सदा वर्तमान ही रहता है। इसलिए, बुद्धि-वृत्ति के सहाकाल में उसका बिम्बवृत्ति में सदा प्रतिबिम्बित होना भी स्वामयिक ही हो जाता है। इस अवस्था में, बुद्धि-वृत्ति का सदा सात्वत और बिम्बवृत्ति का सदा सात्वत स्वयं सिद्ध हो जाता है। बिम्बवृत्ति के सदा सात्वत होने के कारण ही उसका अपरिणामी होना भी सिद्ध हो जाता है; क्योंकि परिणामी का सदा सात्वत होना असम्भव है।

यहाँ एक शङ्का और होती है कि पुनः यदि कहा है, तो विषय के साथ उसका सम्बन्ध होना अनिवार्य हो जाता है। इस स्थिति में आत्मा अलग कैसे रह सकता है? इसका उत्तर यही होता है कि आत्मा का अन्तरङ्ग को निर्मल स्वामयिक सत्त्व अर्थात् प्रतिबिम्ब-माहकत्व शक्ति है, वह भी सदा वर्तमान रहता है। इस कारण उस निर्मल सत्त्व में जिस विषय का प्रतिबिम्ब पकता है, उसी विषय का मान होता है। इसलिए, आप्तमान से विषय के मान होने पर भी आत्मा निःसंग ही रहता है। जिस प्रकार, दर्पण में बिम्ब की छाया पड़ने पर भी दर्पण निर्मल और असंग ही रहता है, उसमें बिम्ब का विकार कुछ भी नहीं आता, उसी प्रकार आत्मा भी निःसंग और असंग ही रहता है।

जिस प्रकार, बिम्बवृत्ति परिणामशील है, उसी प्रकार चित्त भी परिणामी होता है। क्योंकि जिस वस्तु का चित्त में उपराग (छाया) होता है, वही सात कहा जाता है। जिसका चित्त में उपराग नहीं होता वह असात रहता है। जिस प्रकार शुद्ध अक्रिय होने पर भी छोटे का आकर्षक है, उसी प्रकार विषय अक्रिय होने पर भी क्रियाशील चित्त का आकर्षक है। अर्थात् यद्यपि विषय अक्रिय है तथापि अपने में वर्तमान आकर्षकत्व-शक्ति से इन्द्रियों के द्वारा शुद्धक के समान चित्त को आकर्षक उसमें अपनी छाया को समर्पित कर देता है। इसीका नाम उपरागन या उपराग है।

उपराग होने पर ही विषय सात कहा जाता है और चित्त के परिणामी होने पर ही उपराग सिद्ध होता है। इसलिए चित्त को परिणामी मानना आवश्यक है।

योगाचार्यों के मत में चित्त व्यापक माना जाता है। इसका कहना है कि यदि चित्त को अणु मान लिया जाय तो एक काल में अनेक विषयों के साथ सम्बन्ध न होने के कारण चित्त की एकामता सिद्ध हो जाती है। पुनः उसका लिए योग शास्त्र की रचना का प्रयोजन ही क्या हो सकता है? और, चन्द्रनादि भ्रमणित्वात् अणु से बाधित शरीर आदि के पीने में जो एक काल में अनेक इन्द्रियों के विषय का ज्ञान होता है वह भी नहीं बनता। और, योमियों को एक काल में अनेक वस्तुओं का जो ज्ञान होता है, वह भी अणु मानने से नहीं बनता।

यदि यह कहे कि योगियों का जो प्रत्यक्ष होता है वह तो सीधे सीधे उपरिर्क से नहीं, बल्कि असीधे योग-उपरिर्क से ही होता है, इसके लिए व्यापक

मानना कुछ नहीं है। इसका उत्तर यह होता है कि मन क व्यापक मान लेने पर लौकिक तत्त्विकर्ष से ही तब तिर हो जाता है, तो इसके लिए दूसरे तत्त्विकर्ष भी कहना व्यर्थ हो है। और, दूसरे तत्त्विकर्ष की कल्पना करने में दोष भी है। इसलिये, योगसूत्र साक्षात्कार में भी लौकिक तत्त्विकर्ष को ही कारण मानना समुचित है। तात्पर्य यह है कि तब ब्रह्मों के ग्रहण करने में यत्न एक बिन्दु ही समर्थ है और तब मन का जो एक आवरण है उसके निवारण करने में ही योग कारण होता है। विषय का साक्षात्कार सर्वार्थग्रहण-समर्थ विषय का ही कार्य है। इसी प्रकार, उपलब्धि के प्रतिबन्धक या अतिदूर, सामीप्य इन्द्रियबाध, मनोऽनवरतान् आदि बताने मन हैं उनका निराकरण करना भी योग का कार्य होता है। अर्थात् बिन्दु में तब ब्रह्मों के ग्रहण करने का सामर्थ्य ग्यामात्मक है परन्तु समोगुण से बिन्दु क आवृत होने क कारण वा दूरादि प्रतिबन्ध होने से तबको तब वस्तुका का ज्ञान नहीं होता। जब योग-बल से समोगुण नष्ट हो जाता है और प्रतिबन्धक भी दूर हो जाते हैं, तब योगियों का एक काल में एकल ब्रह्मों का ज्ञान सुखम ही जाता है। बिन्दु को सर्वार्थग्रहण करने का जो सामर्थ्य प्राप्त है, वह उसके व्यापक होना क ही कारण। इसलिये, बिन्दु व्यापक माना जाता है। इनक मध्य में इन्द्रियों की व्यापक मानी जाती है। योगियों को हेतुस्थिरत्व और कालान्तरव वस्तुओं का जो प्रत्यक्ष होता है वह इन्द्रियों क व्यापक मानने में ही कुछ होता है अणु मानने में नहीं। इन्द्रियों का ज्ञान उत्तम स्थान में ही होता है, इसका कारण शरीरादि का सम्बन्ध ही है। इन्द्रियों का अशुद्ध-स्वभाव भी शरीरादि-स्वभावकृत होने से औपाधिक ही माना जाता है।

यदि यह कहे कि इन्द्रियों का व्यापक होना यद्यपि आवश्यक है तथापि उसके शैथिल्य होने क कारण व्यापक होना सुविशुद्ध नहीं प्रतीत होता। इसका उत्तर यही होता है कि इन्द्रियों को यदि शैथिल्य मानें तो वह शङ्का कुछ ही शक्यता की परन्तु इनक मध्य में इन्द्रियों की उत्पत्ति तात्त्विक अद्वैत से मानी गई है। अद्वैत क व्यापक होने से इन्द्रियों का व्यापक होना भी सुविशुद्ध है। यदि यह कहे कि मन की यमन क्रिया भुक्ति-व्युक्ति से अनुमोदित और लोभप्रयुक्त है तो इस स्थिति में उसके व्यापक होना नहीं बनता। कारण यह है कि क्रिया व्यापक पक्ष में नहीं रहती और मन में रहती है, इसलिये मन को व्यापक नहीं मान सकते। इसका उत्तर यह होता है कि यद्यपि मन व्यापक है तथापि उपाधिक यद्यपि प्राण का गमनागमन भी अशुद्ध नहीं होता। व्यापक आत्मा का भी गमनागमन क्रिया तदेवति तन्मैवति' इत्यादि भुक्तियों में प्रविष्ट है और वह औपाधिक माना भी गया है।

मन का मध्यम-परिमाण भी नहीं मान सकते। कारण यह है कि मन क मध्यम-परिमाण होने से प्रत्यक्ष काल में उसके विनाश आवश्यकमाना है फलतः शुभाशुभ कर्म-बन्ध का अटल संस्कार है उसके आधार ही नष्ट हो जाएगा। इस स्थिति में पूर्वाभिमत कर्मकृत का योग सम्मान्य में नहीं हो सकता। इसलिये, मन को व्यापक मानना आवश्यक है।

मन को व्यापक मानने में एक दूसरा दोष यह दिया जाता है कि मन और इन्द्रियों को यदि व्यापक मानते हैं, तब तो सब विषयों के साथ इन्द्रियों का सम्बन्ध उदा रहने से योगी या अयोगी सब को सब काल में सब विषयों का ज्ञान होगा चाहिए।

इसका उत्तर यह होता है कि यद्यपि चित्त (मन) व्यापक है, तथापि जिस शरीर में चित्त विषयाकार से परिबद्ध होता है, उसी शरीर के साथ जिस विषय का सम्बन्ध है, उसी शरीर में उसी विषय का ज्ञान होता है, दूसरे शरीर में नहीं। इसलिये, यह दोष भी यहाँ नहीं हो सकता। पहले भी कह चुके हैं कि विषय बुद्ध के समान है और चित्त आत्मा के समान। इन्द्रियों के द्वारा चित्त को आकृष्ट कर विषय उसे अपने आकार का समर्पण करता है। दूसरे शब्दों में, विषय इन्द्रिय के द्वारा चित्त से सम्बन्ध होकर उसे उपरच्छ करता है। इससे यह सिद्ध होता है कि परिचाम चित्त का ही धर्म है, आत्मा का नहीं। कामसङ्कल्पविचिन्तिताश्रयाभवापुष्टिस्मृतिर्हो-र्धोर्मिरित्येतत्सर्वं मन एव (बृ. उ. १।५।३), यह भुक्ति भी काम आदि को मन का ही धर्म बताती है। विषय की अभिज्ञाता का नाम काम है। 'यह नीला है यह पीला है', इस आकार की कल्पना का नाम संकल्प है। जिचिन्तिता संशय को कहते हैं। आस्तित्व-भुक्ति को मत्ता और इससे विपरीत को अमत्ता कहते हैं। भुक्ति को धैर्य और इससे उत्तर को अभुक्ति कहते हैं। 'ही' ज्ञाना, 'मी' ज्ञान और 'मी' मन को कहते हैं। ये सब मन के ही परिचामविशेष हैं। भुक्ति में 'मन एव' इस प्रकार एक शब्द का जो प्रयोग किया है, इससे सूचित होता है कि मन में निश्च आत्मा के ये परिचाम का धर्म नहीं है। इसलिये, आत्मा परिचामी नहीं होता, यह बात सिद्ध हो जाती है। पुरुष का परिचामी न जाना पञ्चशिखाचार्य ने भी लिखा है—'अपरिचामिनी हि भोक्तृशक्तिः' इतना विवेचन पुरुषस्वरूप-निर्णय में आ चुका है।

मगवान् पतञ्जलि ने भी 'सदा ज्ञाताश्चित्तवृत्तयः व्यग्रयोः पुरुषस्यापरिचामिन्वात्' सूत्र से आत्मा को अनुमान द्वारा अपरिचामी सिद्ध किया है। सूत्र का भावार्थ यह है कि आत्मा की विषयभूत की चित्तवृत्तियाँ हैं वे सदा चित्तमानावस्था में ज्ञात ही रहती हैं, चित्त के विषय वद्वदि के समान ज्ञात और अज्ञात दोनों प्रकार की नहीं होती हैं। इसका कारण यह है कि उन वृत्तियों का मोक्षा जो पुरुष है, वह विषयाकारादि प्रवक्ष्यस्म अग्रेय परिचामो से शून्य है इसीलिये अपरिचामी भी है।

## परिचाम-विवेचन

अब परिचाम किन्तु प्रकार के होते हैं इसके बारे में कुछ लिखा जाता है। परिचाम तीन प्रकार के होते हैं—धर्म-परिचाम लक्षण-परिचाम और अक्षर-परिचाम। धर्मों में पूर्वधर्म के तिरोभाव ॥ धर्मान्तर का प्रादुर्भाव होना धर्म-परिचाम है। चित्त के वृत्तों विषयों के आकारवाली जो अनेक प्रकार की वृत्तियाँ हैं उनकी धर्म कहते हैं। उनमें एक नीला के आलोचन-रूप को मीलाकार चित्तवृत्ति है उसके तिरोभाव में विषयान्तर के आलोचनरूप वृत्ति का प्रादुर्भाव होता है। दूसरे के कटक-धर्म के तिरोभाव से मुकुट-धर्म का प्रादुर्भाव होता है।

मृत्तिका के निम्न-वर्ग के त्रिदोषों से वर-वर्ग का प्रादुर्भाव होता है। वहाँ इन्द्र का वर्ग शुद्ध से व्यवहार किया गया है।

एक बात और भी जानना चाहिए कि मातृ और उत्पत्ति शब्द के स्थान पर त्रिदोषों और आविर्भाव शब्द का ही प्रयोग किया गया है। भोगकाये के मत में उत्पत्ति शब्द सिद्धांत होने से किसी वस्तु की उत्पत्ति या मातृ नहीं माना जाता। उत्पत्ति आविर्भाव त्रिदोषों ही इनके मत में अभीष्ट है। अस्तु की उत्पत्ति और उत् का विनाश इनके नहीं नहीं होता। इस स्थिति में जिस प्रकार वर्ग स्वयं में विद्यमान रहता हुआ ही सब वर्गों का जो अपने में होते रहते हैं प्रकट करता रहता है उसी प्रकार प्रत्येक वर्ग भी वही विद्यमान रहता हुआ ही सूत्र मन्त्रित्व, वर्तमानत्व निम्न-निम्न लक्षणों से युक्त होता रहता है। यही वर्ग का लक्षण-परिचय कहा जाता है।

विद्यमान वर्गों ने एक लक्षण को छोड़कर लक्षणान्तर से होनेवाले परिणाम को ही लक्षण-परिचय कहते हैं। वहाँ लक्षण शब्द से मन्त्रित्व वर्तमानत्व और सूत्र—इन्हीं तीन का प्रकट किया जाता है। यहाँ वर्गों के समान विद्यमान लक्षणों का ही आविर्भाव और त्रिदोषों होता रहता है। उत्पत्ति, उत्पत्ति शब्द उत्पन्न होता है। तीनों लक्षणों का प्रतिक्षण वारतम् होता रहता है। लक्षणों का वारतम् लक्षणों से युक्त वर्ग में ही देखना चाहिए क्योंकि लक्षणों का वारतम् नहीं होता है। लक्षण—नोखाकार-रूप विद्यमान वर्ग के विद्यमान रहने पर भी कभी अस्तित्व, कभी अस्तित्व, कभी अस्तित्व और अस्तित्व आदि अनेक अवस्थाओं से वारतम् का अनुभव होता रहता है। इसी प्रकार, सुख का वर्ग कष्टादि और मृत्तिका का वर्ग को वगैरह इनके नवीनत्व पुरातनत्व आदि अनेक अवस्थाओं का भेद प्रतिक्षण अनुभूत होता रहता है। वगैरह युक्तों ८ अतिवृद्ध स्वभाव होने के कारण उनका प्रतिक्षण परिचय होता रहता है यह अनुमान से सिद्ध होता है। वही लक्षण का अवस्था-परिचय है।

वर्तमान को लक्षण है। उसे एक अवस्था को छोड़कर अवस्थान्तर में परिणत होने रहने का नाम अवस्था-परिचय है। यह अवस्था-परिचय वर्तमान काल में ही अस्तित्व प्रतीत होता है। इसी दृष्टान्त में मन्त्रित्व और सूत्रकाल का भी अनुमान किया जाता है। यह सब विचार वर्गों और वर्ग के लक्षण की अवस्था में जो काल्पनिक भेद है उसी के आधार पर किया गया है। वास्तव में तो सब परिचय वर्गों में ही होते हैं।

वर्ग, लक्षण और अवस्था—ये सब वर्तमान-स्वरूप हैं। वृद्ध शब्दों में, वर्गों से अतिरिक्त वर्ग की वृद्ध ही नहीं है। वर्ग के लक्षण या अवस्था के परिणाम से वर्गों के ही लक्षण का परिचय का विस्तार होता है।

वर्गों में तीनों प्रकार के केवल संस्कार का ही सम्बन्धमान होता है इन्द्र का नहीं। मुख्य के संस्कार अर्थात् आकार के मिश्र-विश होने रहने पर भी मुख्य में किसी प्रकार का विकार नहीं आता। आकारों में मात्र होने पर भी इन्द्र ही होता है। इस बात का वल्लभ ने महामात्र में कहा है—आकारित्वमात्राया न मर्याद इन्द्रं पुनः तदेव आहृत्यमर्त्य इन्द्रमेवावस्थितम् इति। इसके बाद कहा है कि वर्ग और वर्गों में न काल्पनिक भेद ही है, न काल्पनिक भेद।

उक्त सम्बन्ध से यह सिद्ध हो जाता है कि प्रमाणा, विपर्यय आदि जितनी वृत्तियाँ हैं, वे सब चित्त की ही हैं। और, इनका निरोध भी चित्त में ही होता है, आत्मा में नहीं। क्योंकि वृत्ति और निरोध इन दोनों का आश्रय एक ही होता है, आत्मा वृत्ति या निरोध किसी का भी आश्रय नहीं होता।

## सुषुप्ति और योग

वृत्ति का आश्रय न होने से आत्मा में परिणामित होने की भी शङ्का नहीं रहती। वृत्ति-निरोध का जो योग माना गया है, उसमें एक और शङ्का होती है कि सुषुप्ति-काल में भी वृत्तियों का निरोध होता है, इसलिए सुषुप्ति को भी योग क्यों नहीं कहा जाता? यदि यह कहें कि सुषुप्ति में तबका वृत्तियों का निरोध नहीं होता; इसलिए वह योग नहीं है। यह भी उत्तर सुक्त नहीं होता; क्योंकि सम्प्रकाश योग में तबका वृत्तियों के निरोध न होने पर भी उसका योग माना गया है। सम्प्रकाश में विद्युत् सात्विक आत्मविषयक वृत्ति को सभी दार्शनिकों ने माना है, इस वृत्ति का वहाँ निरोध नहीं होता जो भी उसको योग माना गया है। इसी प्रकार सुषुप्ति को भी योग मानना चाहिए।

तात्पर्य यह है कि चित्त की वृत्तियाँ पाँच प्रकार की हैं—क्षिप्त, मूढ विक्षिप्त एकाग्र और निश्चल विद्युत् रजोगुण के बहिर्मुख होने के कारण विषय की ओर प्रेरित जो चित्त है वही क्षिप्त कहा जाता है। इस प्रकार का चित्त प्रायः दैत्य-दानवों में होता है। तमागुण के बढ़ने से कुत्साकृत्य-विषेक-शून्य शेषादि से अभिभूत अवस्था निद्रादि से युक्त जो चित्त है उसका मूढ कहते हैं। इस प्रकार का चित्त प्रायः राक्षस विद्याओं का होता है। क्षिप्त से विक्षिप्त में कुछ विरोधता है। सत्वगुण के बढ़ने से युक्त से मायकर केवल सुक्त-साधनों में ही रत रहना विक्षिप्त है। विक्षिप्त चित्त प्रायः देवताओं में ही रहता है। यह चित्त विषय-विशेष के अनुसार कभी-कभी कुछ काल-पर्यन्त स्थायी भी रहता है। क्षिप्त की अवस्था इसमें वही विरोधता है। सुषुप्ति-काल में क्षिप्त और विक्षिप्त वृत्ति का अभाव रहता है, और आपत्त में मूढ वृत्ति का। एकाग्र और निरोध-वृत्ति का अभाव तो प्रायः सब ब्रह्म मनुष्यों में होता है। इस प्रकार, कुछ वृत्तियों के निरोध सुषुप्ति में होने से योग लक्ष्य की अतिव्याप्ति हो जाती है, वही शङ्का का तात्पर्य है।

इसका समाधान इस प्रकार होता है कि क्षिप्त मूढ आदि का चित्त की पाँच अवस्थाएँ बताई गई हैं, उनमें क्षिप्त मूढ और विक्षिप्त—इन तीन अवस्थाओं को योग में स्वात्म होने के कारण, योग शब्द का वाच्य नहीं माना गया है तथापि योग में उपादेय को एकाग्र और निश्चलत्व है उसमें वृत्ति निरोध का योग कहने में कोई आपत्ति नहीं है। क्योंकि जो चित्त रजोगुण-तमागुण-रूप मल के सम्बन्ध से रहित होने से विद्युत् उत्तमप्रधान होकर किसी स्वयं तबका आत्मभाव करने से निर्वात देश में रहनवासी विपर दीप-शिला की तरह निश्चल रहता है वही एकाग्र कहा जाता है। विक्षिप्त से एकाग्र में वही विरोधता है कि विक्षिप्त चित्त में रजोगुण के कुछ रजोगुण प्रधान रहता है और एकाग्र चित्त में रजोगुण का अभाव भी नहीं रहता बस विद्युत् तबका ही प्रधान रहता है। इसी एकाग्र को एकाग्रता भी कहते हैं। एकाग्र चित्त उन्नी के होता है जो सम-नियमादि के सम्पादन से सम्प्रकाश समाधि में

आसक्त हो चुके हैं। और, बिना बिना में समस्त वृत्तियों का निरोध हो जाता है नवम संस्कारमात्र शेष रहता है वही निष्क कहा जाता है। ये दोनों अवस्थाएँ स्वस्मावस्थिति का हेतु और क्लेशकर्मणि का परिणामी होने के कारण समाधि की तात्पर्य होती हैं। इसलिये, एकाग्र और निरोध दोनों योग शब्द के वाच्य होते हैं। इस प्रकार 'चित्तवृत्तिनिरोध' यह योग का जो लक्ष्य आचार्य ने किया है वह सम्मत् उपपन्न हो जाता है। सुषुप्ति आदि में जो योग-साधक का अतिव्याप्तिशेष दिया गया है वह भी ठीक नहीं है, कारण यह है कि किसी प्रकार के निरोध में ही आचार्य का अभिप्राय नहीं है किन्तु जिस वृत्ति-निरोध से ब्रह्मा के स्वरूप में आत्मस्थित अवस्थिति हो और जो क्लेशकर्मणि का परिणामी हो उठीको योग कहते हैं। किताबि अवस्था में जो वृत्ति का निरोध है वह ब्रह्मा के स्वरूप में अवस्थिति का हेतु और क्लेशकर्मणि का परिणामी होते हुए भी उसके विपरीत है। और सुषुप्ति या प्रसन्न आदि में जो निरोध है वह स्वस्मावस्थिति का हेतु होने पर भी आत्मस्थित स्वस्मावस्थिति का हेतु नहीं होता इसलिये सुषुप्ति प्रसन्न आदि शब्दों से योग का ग्रहण नहीं होता। सुषुप्ति में जो निरोध है, वह आत्मस्थित नहीं है। सुषुप्ति से उठने पर वह वृत्ति पूर्ववत् जागरित हो जाती है। अतः, सुषुप्ति को योग नहीं कह सकते हैं। यद्यपि अवस्यहात भी ब्रह्मा के स्वस्मावस्थान में साक्षात् हेतु नहीं होता तथापि अवस्यहात के द्वारा वह होता ही है, इसलिये योग शब्द का वाच्य होता है।

एकाग्र चित्त में बाह्यविषयक चित्तवृत्तियों का निरोध जिस अवस्था निरोध में हो वही सम्महात है। सम्महात समाधि में केवल बाह्यविषयक चित्तवृत्तियों का ही निरोध होता है आत्मविषयक तात्त्विकी चित्तवृत्ति बनी ही रहती है। 'सम्बद्ध शब्दों प्रकृतः मेरेन ध्येयस्वरूपं परिम्णु' इस म्युत्यति से यही किम हाता है कि जिस अवस्था में ध्येय (आत्मा) का ज्ञान सम्बद्ध प्रकार से होता हो वही सम्महात है इसी म्युत्यति के आधार पर सम्महात से आत्मविषयक तात्त्विक वृत्ति होना ठीक होता है।

### सम्महात समाधि

सम्महात समाधि भी चार प्रकार की होती है—विवर्तक विचार ध्यान और तास्मिन्। वही समाधि शब्द का अर्थ भावना है। जिस वस्तु की भावना की जाती है, वह भाव्य भावनीय का ध्येय कहा जाता है। उठी ध्येय को विपदान्तर के परिहारपूर्वक बारम्बार चित्त में निविष्ट करने का माय भावना है। दूसरे शब्दों में विपदान्तर में आसक्त चित्त को ठठ दिवक से हटाकर ध्येय में बारम्बार लगाने का माय है भावना।

माध्य भी दो प्रकार का होता है—एक ईश्वर द्वारा तत्त्व। तत्त्व भी दो प्रकार का है—जड़ और अजड़। अजड़ से जीवात्मा का समकक्षा चारिए।

ईश्वर की तत्त्व से पुनश्च गहना की गई है। प्रकृति आदि चौबीस जड़ तत्त्व होते हैं—प्रकृति महत्तत्त्व अहङ्कार पञ्चतन्मात्राएँ, पञ्चकानेन्द्रियाँ, पञ्चकनेन्द्रियाँ पञ्चभूत और मन। पुरुष को सम्मिलित कर देने पर योगकारो के मत में पचीस तत्त्व होते हैं। ईश्वर को तत्वातीत अर्थात् तत्त्वों से परे है।

ईश्वर-सहित ये ही सब तत्त्व भाष्य कहे जाते हैं, इन्हीं की भावना में परम लक्ष्य समाधि की सिद्धि होती है। इनकी भावना के प्रकार भेद होने के कारण सम्प्रसाद समाधि के भी सवितर्कान्ति भेद से चार प्रकार बताये गये हैं।

स्थूलविषयक साक्षात्कार का नाम वितर्क है। 'विशेष्य तर्कसम्, शब्दार्थज्ञानविकल्पस्य यत्र' अर्थात् जिस अवस्था में शब्द अर्थ ज्ञान के विकल्प-रूप तर्क (भावनाविशेष) हो उसे वितर्क कहते हैं। इस व्युत्पत्तिगम्य अर्थ से स्थूलविषयक भावना ही वितर्क है यह सिद्ध होता है क्योंकि स्थूल विषय में ही शब्द अर्थ और ज्ञान का अन्वेषण माना जाता है। इसका तात्पर्य यह है कि भावना का विषयभूत वा भाष्य है वह प्राज्ञ महत्त्व और यहीना के भेद में तीन प्रकार का होता है। इन तीनों में प्राज्ञ स्थूल-सूक्ष्म भेद में दो प्रकार का है। पहले स्थूल स्वविषयक भावना को ही हटकर पीछे सूक्ष्म विषय की भावना की जाती है। जिस प्रकार धनुर्विषा में निपुणता प्राप्त करने के लिए पहले स्थूल लक्ष्य के वेधन करने का ही अभ्यास किया जाता है, इसके बाद सूक्ष्म लक्ष्य के। उसी प्रकार योग की इच्छा करनेवाला पहले स्थूल स्वयं की भावना को हटकर बाद में सूक्ष्म स्वयं की भावना का शून्य-शून्य अभ्यास करता है। इसके बाद सूक्ष्मतर सूक्ष्मतर और फिर परमलक्ष्य-पर्यन्त पहुँचने की चेष्टा करता है। इस स्थिति में, स्थूल पञ्चभूत या पञ्चमीलिक अतर्मुक्ति स्थूल रूप की भावना इसी प्रकार स्थूल भूतों के कारण सूक्ष्मभूत, जिनको तन्मान भी कहते हैं, की भावना एवं उसीमें पूर्णतः अनुवर्तमानपूवक पहले सामान्य बादविशेष, तब धर्म तब धर्म की ओ भावना है, उसी का सवितर्क या वितर्कानुमत्त कहते हैं।

इस प्रकार जब स्थूल विषयों का यथाय अनुमन हो जाता है तब उनमें अनित्यत्व आदि दोष वेगनवाली स्थूलाकार इष्टि का छोड़कर उन स्थूल पदार्थों के कारण का अद्भुत महत्त्व प्रकृतिगम्य सूक्ष्म तत्त्व उन स्थूल भूतवस्त्रियों में अनुगत रहते हैं की भावना करने से और उनमें रहनेवाले अद्भुतपूर्ण विशेष धर्म की देव काल-धर्मानुसार भावना करने से जो साक्षात्कार होता है उसीका विचार कहते हैं। 'विशेष्य चारु तत्त्वमस्तुपश्यन्तः सञ्चारो यत्र' इस व्युत्पत्ति में जिस समाधि में तत्त्वमस्तु-पर्यन्त विषय का सञ्चार हो उसीका विचार कहा गया है। विचार के सहित विचार है।

तद्विचार में स्थूल विषयों में भी यथाय सूक्ष्म इष्टि उत्पन्न होती है; क्योंकि सूक्ष्म तत्त्व कारणरूप से वहाँ भी वर्तमान रहता है और कार्य कारण में अन्वेषण भी है। इसके बाद उस सूक्ष्मविषयक इष्टि को भी, उसमें अनित्यत्वादि दोष देखने के कारण छोड़कर जोरित तारों में अनुगत तार-गुण का कार्य को गुण है तब एक रजोगुण-तन्मगुण के सङ्घ से अभिभूत होने के कारण चित्ति-तर्क के सिध्दास होने और उसमें प्रवर्तमान भावना में मनोपम के तत्त्व कारणात्मिक वैयर्थिक गुण के साक्षात्कार होना का नाम ही आनन्द है। आनन्द के सहित की आनन्द समाधि कहते हैं। यद्यपि गुण के सहित ही बुद्धि और मह भी वर्तमान अनुगत रहता है तथापि इनके स्वभावतः देव होने के कारण उनकी भावना की आवश्यकता नहीं रहती। इसके अनन्तर इस गुण में भी विलीन।



अमित्यत्वादिराज्यं हेतुकर, उच्यते मी विराग्य होने के कारण, जीव और ईश्वर-स्वरूप का बन्ध से निम्न आत्माकार-रूप को वाञ्छा-कार होता है, वही अस्मिता है।

इस अवस्था में रजोगुण-तमोगुण के लेश से अनभिभूत जो शुद्ध तत्त्व है, उच्यते मी विरोधाय और निरि-शक्ति का आविर्भाव होता है। अस्मि, वही इसका आकार होता है। इसीलिए इसको अस्मिता कहते हैं। इसमें मी पहले बीजात्म-विषयक अस्मिता होती है। इसके सम्पत्तर उससे मी सुस्मृतमविषयक अस्मिता होती है। अर्थात्, पहले अस्मिता का विषय बीजात्मा ही रहता है। इससे बाद कुछ विशेष भावना के दृढ़ होने पर केवल परमात्मा ही अस्मिता का विषय रह जाता है वही निरि की अन्तिम अवस्था है। इससे बाद कुछ मी वाचस्प्य अवशेष नहीं रह जाता। इसीसे अनुसृत समाधि का नाम चास्मिन् समाधि है। इस समाधि में संस्काररमात्र शेष रहता है।

तन्मन्त्रात् मे जो चार प्रकार के मैत्र कर्त्तव्ये गये हैं उनमें चार प्रकार की निरिभूमि होती है—मनुष्यी मनुष्यकी निरि और संस्काररमात्र। इन निरिभूमि अवस्थाओं का वर्णन सूत्रम् में पञ्चशक्ति ने किया है—

चित्तविकलतन्मन्त्रास्मिताकृपाणुसमात् तन्मन्त्रात् ।

### असम्प्रज्ञात समाधि

जिस अवस्था में सकल वृत्तियों का निरोध होता है उसको असम्प्रज्ञात समाधि कहते हैं। इस अवस्था में किसी वृत्ति का मी अवशेष नहीं रहता है। तन्मन्त्रात् से इसमें वही निरोधता है कि तन्मन्त्रात् में प्रकृति-पुरुष की निरिभूमि निरिभूमि का जो वृत्ति (जिसमें निरिभूमि तत्त्व ही प्रधान रहता है) है उसका निरोध नहीं होता और असम्प्रज्ञात में ठव वृत्ति का मी निरोध हो जाता है। इस अवस्था में जो संस्कार शेष रहता है उसका मी निरोध हो जाता है। पूर्व में सुप्ति और प्रसन्न में वाय तन्मन्त्र की अस्मिता और तन्मन्त्रात् में अस्मिता के कारण के लिए क्लेशादि परिपन्थी, यह निरोध का निरोधक किया गया है।

अब क्लेशादि के स्वरूप का विचार किया जाता है। क्लेश पाँच प्रकार का होता है—अविद्या अस्मिता राग द्वेष और अभिनिवेश। इसीको पञ्चशक्ति ने सूत्रम् में कहा है—अविद्याऽस्मिताऽरागद्वेषाऽभिनिवेशाः पञ्च क्लेशाः ।

### अविद्या-विचार

अविद्या में पहला प्रश्न होता है कि अविद्या शब्द की व्युत्पत्ति क्या है? इसमें कौन समाप्त है? इसका तात्पर्य क्या है? यदि 'विद्याया अभावः' इस व्युत्पत्ति में 'निर्मलिकम्' १ समाप्त अव्ययीभाव समाप्त जिसका पूर्व पर प्रधान होता है करें, तो अविद्या यह का अर्थ विद्या का अभाव होगा और 'निर्मलिकम्' का अर्थ मलिकाओं का अभाव होता है। इसमें पूर्व पदार्थ प्रधान है। यदि 'न विद्या अविद्या' इस रिमह में नन्व् उत्पन्न करें, तो इसका अर्थ होगा विद्या से निम्न वा विद्याविरोधी कोई अन्य पदार्थ। जैसे अज्ञातज्ञा, अज्ञानपुरुष, यहाँ ज्ञातज्ञ से निम्न अविद्यादि राजपुरुष से निम्न अज्ञान पुरुष, अर्थ होता है। इसमें उत्तर पदार्थ प्रधान है।

अथवा 'अविद्यमाना विद्या यस्याः यस्यां वा' इस विग्रह में बहुमीहि समास करें जो अल्प पदार्थ प्रधान होगा है, तो इस अविद्या का अर्थ होगा—अविद्यमान है विद्या जिसमें ऐसी बुद्धि। अर्थात् जिसमें विद्या का अभाव रहे, ऐसी बुद्धि ही अविद्या शब्द का वाच्य अर्थ होगा। इन तीन प्रकार के समासों में अविद्या शब्द में कौन समास होगा, यही प्रश्न का तात्पर्य है।

अभ्यधीमाव तो ठीक नहीं होता क्योंकि पूर्वपदार्थ प्रधान होने से अविद्या में नम् का प्रत्यय-प्रतिषेध अर्थ होगा मासिपूर्वक नियेय का नाम प्रसज्य प्रतिषेध है। अविद्या शब्द से विद्या का मासिपूर्वक अभावभाव ही अर्थ होगा, भाव-रूप कोई अभ्य अर्थ नहीं होगा, इस अन्वया में विद्या के अभाव-रूप अविद्या क्लेशादि के उत्पन्न करने में समर्थ नहीं हो सकती; क्योंकि अभाव से किसीकी उत्पत्ति नहीं हो सकती यह पहले भी बता चुके हैं। विद्याविपर्यय को ज्ञान है वही क्लेशादि को उत्पन्न कर सकता है, और जो क्लेशादि को उत्पन्न कर सक, वही अविद्या है; और अभ्यधीमाव करने से यह अर्थ नहीं होता, इसलिए अभ्यधीमाव नहीं कर सकते। अभ्यधीमाव समास करने में एक दोष और हो जाता है कि अज्ञान अविद्याशब्द की स्थिति नहीं होती। कारण यह है कि अभ्यधीमाव करने पर 'अभ्यधीमावम्' इस पश्चिनि छत्र स नपुंसक हो जायगा जैसे 'निर्मलिकम्' में होता है।

इसी प्रकार, तत्पुरुष समास करने पर भी अविद्या क्लेश का कारण सिद्ध नहीं होती। क्योंकि तत्पुरुष में उत्तर पदार्थ विद्या शब्द ही प्रधान होगा और नम् का अर्थ अभाव है। इस स्थिति में, अभावयुक्त विद्या, यही अविद्या का अर्थ होगा। इस प्रकार, राग द्वेष आदि किसी के अभाव से कुछ विद्या क्लेशादि की नाशिका ही होगी, उत्पादिका नहीं; क्योंकि रामादि अभ्यतम के अभाव में कुछ विद्या क्लेश की नाशिका होती है यह सर्वविद्वान्त-सिद्ध है।

अविद्या शब्द में बहुमीहि करने पर भी नहीं है विद्या जिसमें ऐसी विचारहीन बुद्धि ही समास का अर्थ होगा। यह बुद्धि भी विद्या के अभावभाव से क्लेशादि की उत्पादिका नहीं हो सकती; क्योंकि विद्या के अभाव में भी अवतक विपर्यय बुद्धि नहीं होगी, अवतक किसी प्रकार भी क्लेशादि की सम्भावना नहीं हो सकती। महर्षि पतञ्जलि ने भी अस्मितादि क्लेशों का मूल कारण अविद्या को ही माना है—

‘अविद्याचेन्द्रमुषीर्षा प्रमुक्तबुद्धिश्चोदाराणाम् । ( बो. सू. १।७ ) ।

इसका तात्पर्य यह है कि पूर्व सूत्र में उक्त जो अविद्या आदि पाँच वशेष हैं, उनमें अविद्या से उत्तर को अस्मिता, राग, द्वेष और अस्मिन्निष्ठता व चार वशेष ( जो प्रत्यक्षः प्रमुक्त तनु, बिम्बित और उत्तार के भेद से चार-चार प्रकार हैं ) हैं उनका क्षेत्र, अर्थात् मूल कारण अविद्या ही है।

विद्यमान पर संस्कार अर्थात् बीज रूप से जो विद्यमान है, और उत्प्रेषक के अभाव से अपने कार्य का आरम्भ नहीं करता, वही प्रमुक्त है। जिस शक्त और प्रवृत्तिपटलक योगी के चित्त में बीज-रूप से क्लेश विद्यमान रहते हुए भी उत्प्रेषक के अभाव में वे अपना कार्य करने से अक्षम रहते हैं। तनु उक्त वशेष का फल है,

को प्रतिपद्य-भाषना से सिधिल हो गया है। जैसे योगियों के हृदय में वासना-रूप से निद्रमान कसेर। बहवान् कसेर से जो अमिश्रित हो गया है वह विच्छिन्न कसेर है। जैसे रामावस्था में हेष और हेषावस्था में राम। उदार उसको कहते हैं, जो सहकारी के विद्यमान रहने से कार्यकारी अर्थात् कार्य करने में समर्थ है। जैसे, एकल वर जीनों का कसेर। विद्वत्-शिरोमणि बाचस्पतिमित्र ने भी योगभाष्य की टीका में लिखा है—

‘प्रमुखास्तान्महीनां तन्महात्माश्च योगिनाम् ।

विच्छिन्नोदात्तकमाश्च कसेराः विषयसङ्घिनम् ॥’

इस प्रकार, उक्त तीनों समाधे में किसी समाध से भी अविद्या शब्द का कसोतीत्यादिका अर्थ सिद्ध नहीं होता जो मूर्ध्नि पतञ्जलि का अमीश है यही शङ्क का तात्पर्य है।

इसका उत्तर यह होता है कि यहाँ अविद्या पर न नम् का पर्वुदात्त अर्थ है उसके साथ विद्या का नम् समाध करने पर विद्याविरोधी, विपरीत ज्ञान अर्थ होता है। इसीको विपर्यय ज्ञान भी कहते हैं, जैसे अन्ध का धर्मविरोधी पाप अर्थ होता है। आचार्यों ने भी कहा—

‘अमवात्तर्कयोगे तु विद नम प्रतिषेधकः ।

वक्ष्यमाद्यवार्त्ता कन्ममावविरोधिनी ॥

बुद्धययोगस्यो हि लक्षार्थः सर्व एव वा ।

तेन नम प्रमुखां को न तस्यावृत्तीवरी ॥’

अर्थात् विधि अर्थ में जो सिद्ध आदि प्रत्यय हात हैं, तर्क के योग में ही नम् का प्रतिषेध अम कुछ होता है जैसे ‘न आद्यार्थ इत्यात्, न मुरां विवेत् इत्यादि रखती में आद्य-इनन और मुरा-नाम का प्रतिपद्य-मान अर्थ होता है परन्तु मामार्थ और आत्मार्थ २ योग में नम् का निषेध अर्थ नहीं हाता किन्तु पर्वुदात्त ही होता है। जैसे, अत्राद्यश्च शब्द में जो नम् है वह आद्यश्च स मित्र वस्तु अर्थ का इंगित करता है और अन्धर्म शब्द में नम् धर्मविरोधी पाप का ही संज्ञ करता है। इसलिए, हमारे आचार्यों के मत में शब्द का अर्थ बुद्धययोगस्य ही होता है इसलिए विधि अर्थ में जो शब्द प्रयुक्त है उससे उसको विलग नहीं करना चाहिए।

बाचस्पतिमित्र ने भी अनित्याशुक्ति इत्यादि सूत्र के भाष्य में व्याख्यान में लिखा है—‘लोकपीनावधारणो हि शब्दार्थयोः सम्बन्धो लोकोत्तरपदार्थप्रधानत्वादि नमो उत्तरपदार्थविशेषणस्य तद्विषयत्वात् तत्रतत्रोपलब्धेरिहापि तद्विषये प्रवृत्तिरिति ।’ अर्थात् शब्द और अर्थ में सम्बन्ध का निश्चय लोक में अनीन है। लोक में उत्तर पदार्थप्रधान भी जो नम् है और जो उत्तरपद क अमिश्रण का माहात्त है उसका उत्तरपदार्थ २ विषय अर्थ में प्रयोग यहाँ-तहाँ देखा जाता है इसलिए अगिना शब्द में भी नम् का प्रयोग समझना चाहिए। इसी अमिप्राय से मूर्ध्नि पतञ्जलि ने कहा है—

‘अनित्याद्यविदुःशब्दप्रत्ययानु विच्छिन्नोदात्तकमाश्च विच्छिन्नोदात्तकमाश्च विच्छिन्नोदात्तकमाश्च विच्छिन्नोदात्तकमाश्च ।’ (नो सू २१५)

अर्थात्, अनित्य में नित्यत्व, अशुचि में शुचित्व शुक्ल में सुख और अनात्मा में आत्मा की प्रतीति अविद्या का लक्षण है। यह लक्षण उदाहरणमान है, इससे नित्य शुचि आदि में अनित्य अशुचि आदि की प्रतीति भी अविद्या है यह सिद्ध होता है। अविद्या का जो सामान्य लक्षण आगे किया जायगा उसीका अन्तर्गत में चार प्रकार का सूत्रकार न बताया है। उदाहरणार्थ—अनित्य बटादि सकल प्रपञ्च में नित्यत्व का अस्मिमान अविद्या है अपवित्र शरीर में पवित्रता का ज्ञान भी अविद्या है। शरीर के अशुचि होने का कारण आत्माओं ने बताया है—

‘स्वानात्मीयानुपपत्त्यादिकल्पविक्रमवदिति ।

अपमत्तैवशीलत्वात् पवित्रता अशुचि विदुः ॥

इसका तात्पर्य यह है कि शरीर का उत्पत्ति-स्थान का माता का उदर है वह मूल-मूल से स्वात्त अन्य नाम अपवित्र है। इसका मूल कारण शुद्ध शक्ति भी अपवित्र ही है, और इससे पोषक सुष्ठु-नीति अन्नादि पदार्थों का रस भी अपवित्र ही है स्वेद-मूत्रादि का स्पर्श या अपवित्र ही है, मरणा तो सब मरकर अपवित्र है या आत्माओं के शरीर को भी अपवित्र बना देता है इसलिए इस शरीर का पवित्र लोग अशुचि कहते हैं। इसी प्रकार अम्बुन माता, स्त्री आदि में जो सुख का आरंभ होता है, वह भी अविद्या ही है। विवेकिनों को समस्त विषय-सुख में दुःख ही प्रतीत होता है। स्वर्णि पतञ्जलि ने भी कहा है—‘परिणामस्तापसंस्कारदुःखेर्गुणवृत्तिविरोधाच्च दुःखमेव सर्वं विवेकिनः’ इसका तात्पर्य यह है कि माता अम्बुन वनिता आदि जितने सुख-साधन लोक में देखे जाते हैं उनसे उत्पन्न होनेवाले जो सुख हैं वे सब विवेकिनों की दृष्टि में दुःख ही हैं। जिस प्रकार, विष मिठा हुआ स्वादु अन्न परिणाम में दुःख हो जाता है। विषय-अन्य सुख ही परिणाम-दुःख ताप-दुःख संस्कार-दुःख का मूल कारण होता है। लौकिक सुख साधनों की प्राप्ति अथवा सुख के उपभोग-काल में अन्नक प्रकार के शत्रु या अज्ञात हिंसा आदि पापों का होना स्वाभाविक होता है, उन पापों का अवस्थानाभी जो दुःख है वही परिणाम-दुःख कहा जाता है। सुख के उपभोग-काल या सुखसाधनों के प्राप्ति-काल में दुश्चरों के सुख-साधन या उपभोग को अधिक देखकर मन में जो एक प्रकार का शोक उत्पन्न होता है उसके नहीं सहने के कारण जो संताप होता है वह ताप-दुःख है इसी प्रकार, सुप्तापभोग-काल में सुख के अनुभूत अन्न संस्कार के स्मरण के द्वारा जो अपिच से अधिक सुख साधनों की अस्मिताया उत्पन्न होती है और उसकी पूर्ति नहीं होने से संस्कार-दुःख उत्पन्न होता है।

एक बात और है कि तत्त्व आदि गुणजन्य की जो प्रवृत्ति है उसमें तत्त्व रस और तम ये तीनों गुणसंयुक्त रहते हैं इस अवस्था में जित बल को हम सुख समझते हैं उसमें भी दुःख का कारण रसोगुण वक्ष्यमान ही रहता है इसलिए रसोगुण का कार्य दुःख होना अनिवार्य है और परिणाम में दुःख होना अवश्यनीति ही जाता है। अतः, जिसका तम वसेधों का ज्ञान हो गया है और तत्काल सुख-साधन-तामसिकों के दुःखजनक रसोगुण से मुक्त होने का निश्चय हो चुका है, ऐसे विवेकिनों के लिए

तमी सुख-साधन हुआ ही प्रतीत होते हैं। प्रकृत में, इस प्रकार के सुख-साधनों में सुख-साधन का वा हुआ में सुख का ज्ञान होना अविद्या ही है।

इसी प्रकार, आत्मा से भिन्न जो शरीररूपि है। उठमें आत्मा का ज्ञान होना भी अविद्या है। इसी कारण यह संसार बन्ध है। और, मूल कारण अविद्या से दुःखापाना ही मोक्ष है। आत्माओं ने भी सिखा है—

‘अनात्मनि हि देहादात्ममुद्विक्तु ईदिवाम् ।

अविद्या लक्ष्मो बन्धस्तथातो मोक्ष उच्यते ॥

इस अविद्या के चार पाद हैं—अस्मिता, राग, द्वेष और अग्निनिवेश। अस्मिता की परिभाषा स्वर्ग पत्रकालि ने की है—‘इत्यर्चनशक्त्योरेकान्तैवारिमता’, अर्थात् इच्छा-शक्ति (आत्मा) और अर्चन-शक्ति (बुद्धि) हम दोनों आत्म और अनात्म पदार्थों में एकात्मता के लक्षण का एकाकारता की आपत्ति है वही अस्मिता है। जब अनानुभव बुद्धि में आत्म-बुद्धि-रूप अविद्या होती है तमी अस्मिता की उत्पत्ति होती है। वहाँ अविद्यावस्था में भी कल्पि बुद्धि में सामान्यता अर्थात् बुद्धि रहती ही है तथापि उस बुद्धि का विषय भेद और अमेर होनी रहता है; क्योंकि उस ज्ञान में अत्यन्त अमेर का ज्ञान नहीं होता। इसके बाद बुद्धि में रहनेवाले गुणों का पुरुष ने आधान करने से ‘मैं ईश्वर हूँ मैं मोक्षी हूँ’, इस प्रकार का जो अत्यन्त एका का भ्रम है वही अस्मिता नाम का क्लेश है। जबतक एका का भ्रम नहीं होता, तबतक परस्पर सम्पाद-भाव से भोग की स्थिति नहीं होती। कारण यह है कि बुद्धि परिवर्तमान है और आत्मा अविरासी है। इसलिए दोनों अत्यन्त भिन्न हैं। इस स्थिति में दोनों में एका की प्रतीति के बिना भोग असम्भव है। इसलिए, दोनों में भोगस्थिति के हेतु अमेर का भ्रम होना अनिवार्य है।

अस्मितामूलाक तीव्रता क्लेश ही राग है और बीचा द्वेष। जो पुरुष सुख का अनुभव कर चुका है उसके चित्त में सुखानुभव-रूप एक प्रकार का संस्कार उत्पन्न होता है। उस संस्कार से सुख की अनुस्मृति होती है। चित्त सुख के साधनों के विषय में धुंधला होती है। उलीका नाम राग है। इसी प्रकार, दुःख के साधनों में जो विहावा उत्पन्न होती है उलीका नाम द्वेष है। इसीको पत्रकालि ने स्वरूप में कहा है—

‘सुखानुगामी रागाः दुःखानुगामी द्वेषाः ।

अथ क्रम्यात पञ्चम क्लेश जो अग्निनिवेश है। उसका निकमय किता जाया है। पूर्वक्रम में अनुभूत मरणात्म्य जो हुआ है तदनुभवजन्य जो वाचना है। उससे (कृमि और से छेकर बड़े-बड़े विद्वान् महर्षिओं तक) बिना कारण स्वभावता ही उत्पन्न होनेवाला जो मरण का भय है उलीको अग्निनिवेश कहते हैं। इस प्रकार ने भी सिखा है—‘स्वरचनाही विदुषोऽपि तनाकलोऽग्निनिवेशः’। ये ही अविद्या आदि पाँच अनेक प्रकार के साधारण बुद्धों के कारण होकर मनुष्यों को बन्धित करते रहते हैं। इसलिए इनका भय क्लेश है।

ऊपर कहा जा चुका है कि क्लेश, कर्म, विपाक और आशय के परिपक्वी चित्त वृत्ति का निरोध ही योग है। क्लेश और उसका भेद और अवान्तर भेद की चर्चा ऊपर हो चुकी है। अब सदेव में कर्म, विपाक और आशय व सम्बन्ध में विचार किया जाता है।

कर्म दो प्रकार का होता है—शास्त्रविहित और शास्त्रप्रतिषिद्ध। यज्ञ, दान, तप आदि शास्त्रविहित कर्म हैं और महाहत्या, अगम्यागमन भयसेवन आदि निषिद्ध कर्म। जाति, आयु और मोग को विपाक कहते हैं। 'विपच्यन्त कर्मणि निष्पाद्यन्त ये ते', इह ध्युत्यसि म यही सिद्ध हाथा है कि जो कर्म में उत्पन्न किया जाय, वही विपाक है। कर्म का फल जाति, आयु और मोग ये ही तीन हैं, इसीलिए इनको विपाक कहा गया है। जाति का अर्थ है—जन्म। जीवन-काल का नाम है—आयु। शब्दस्वर्यादि विषयों में रहन-सहन को मुक्त दुःख और मोहात्मकत्व है वही मोग है। उनमें मोग ही कर्म का मुख्य फल है। आशय का अर्थ है—संस्कार। 'आ—बलविपाकपयस्तं चित्तभूमौ शेरते इत्याशयाः अथात् फलनिष्पत्तिपर्यन्त को चित्तभूमि में मुक्त रहता है, वही आशय है। कर्म-अवर्म-सम्बन्धी को कर्म है उनका एक प्रकार का संस्कार सोये हुए की तरह चित्तभूमि में रहता है। वही काल पाकर सहकारी कारण की सहायता से फल के रूप में परिणत होता है, जो आशय कहलाता है। इसीका नाम वाचना भी है। फल और फलभोग का बोध यही है। इसी आशय-रूप बीज से प्रमाद्यादि चित्त की वृत्तियाँ उत्पन्न होती हैं। वृत्ते शब्दों में कर्मगतना ही प्रमाद्यादि वृत्ति के रूप में परिणत होती है। इन्हीं क्लेश, कर्म, विपाक और आशय-रूप मलों के परिपक्वीभूत चित्तवृत्ति-निरोध को योग कहते हैं।

## निरोध-लक्षण

अब निरोध का लक्षण बताया जाता है। निरोध शब्द यहाँ अभाव का लक्षण नहीं है। निरोध का फल है—आत्मसाक्षात्कार। वृत्ति-निरोध का अर्थ वृत्ति का अभाव नहीं है। कारण यह है कि अभाव किसीका कारण नहीं होता है और निरोध को आत्मसाक्षात्कार का कारण माना गया है, इसलिए वह अभाव-रूप नहीं हो सकता।

निरोध का वस्तुतः अर्थ चित्त का अवस्थानिरोध ही है, जिसको मनुष्यता, मनुष्यताका विद्याका और ज्योतिष्मती नाम म अभिहित किया गया है। तद्विचर्क समाधि में उत्पन्न होनेवाली जो चित्त की अवस्था है उसीको मनुष्यता कहते हैं। तद्विचार समाधि में आपमान चित्त की अवस्था को मनुष्यताका कहते हैं। तानन्द समाधि में होनेवाली अवस्था का विरोध और तद्विस्तृत समाधि में होमैवासी अवस्था को ज्योतिष्मती कहते हैं। इन्हीं अवस्थाओं का नाम निरोध है।

इन अवस्थाओं के माधुर्य होने में व्यस का साक्षात्कार होना संगत होता है। 'निरूप्यन्त प्रमाद्यायाः चित्तवृत्तयः परिमन् अवस्थानिरोधे' इह ध्युत्यसिपूर्वक नि उरर्त्तम् रूपं चातु से अविचरण में वच् प्रत्यय करने पर उक्त अवस्था ही निरोध शब्द का वाच्य अर्थ होता है।

## निरोध का उपाय

अब निरोध का उपाय बताते हैं। अग्न्यास और वैराग्य से चित्तवृत्ति का निरोध होता है। पतञ्जलि ने कहा है—अभ्यासवैराग्याभ्याम तत्रिरीषा। चित्त नहीं का प्रवाह निग्रहा होने के कारण विषयों का ही अनुगमन करता है। वह प्रवाह विषयों की ओर जाने से तब तक नहीं रुकता जब तक विषयों में गुप्त होनों का अनुधन्यान नहीं करता। विषयों के शोध देखने पर ही तब से वैराग्य उत्पन्न होता है, जिससे तनै-तनै प्रवाह रुकने लगता है और वह रुकता हुआ प्रवाह विवेक-दर्शन के अभ्यास से विवेक-भाग्य का अनुगामी होता है। विवेक-दर्शन के वह अभ्यास से ही ध्येनाकार वृत्ति का प्रवाह रुकवान् और रुक होता है।

अभ्यास की व्याख्या स्वर्ण पतञ्जलि ने की है—‘तत्र स्थितौ यतोऽभ्यासः। राजस-तामस-वृत्ति से रहित चित्त का प्रशान्तवाहिता-रूप जो परित्यागविरोध है वही स्थिति है उसीके लिए बारम्बार प्रयत्न करने का नाम अभ्यास है। जब तक चित्त में राजस और तामस वृत्ति रहती है तभीतक चित्त का प्रवाह बहिर्मुख विषय की ओर जारी रहता है। यम नियमादि बहिरङ्ग साधनों के अनुष्ठान से राजस तामस-वृत्ति का विनाश और शुद्ध सात्विक वृत्ति का उत्प्रेक (उद्भव) होता है तब समय बहिर्मुख वृत्ति का प्रवाह स्वर्ण रुक जाता है। तब समय स्वरूपनिष्ठ चित्त की स्थिति प्रशान्त चारा की तरह हो जाती है। इसीके लिए (निमित्त) निरन्तर प्रयत्न करने का नाम है अभ्यास। यहाँ यह भी समझ लेना चाहिए कि ‘तत्र स्थितौ’ यहाँ स्थितौ’ पर में जो सतमी निमित्त है वह अधिकार्य में नहीं है, जिसका में का पर अर्थ होता है। किन्तु ‘अर्थात् द्विषिर्न इति की तरह ‘निमित्तात् कर्मयोगे’ से निमित्त अर्थ में सतमी है इसलिए स्थिति के निमित्त वह अर्थ होता है। अब वैराग्य का भी अर्थ समझा जाता है।

## वैराग्य-संघट्ट

महर्षि पतञ्जलि ने वैराग्य का लक्षण करते हुए लिखा है—‘यथाऽनुभविकविषय-वितृष्णस्य वशीकारसंज्ञा वैराग्यम्। इस संसार में तमाम मोग के लिए जो पदार्थ हैं वे ही इष्टि के विषय होने से वह रुक जाते हैं। शुभ दुःख से मुक्त हुआ वैद ही अनुभव है इससे प्रतिपादित का स्वर्गादि पारलौकिक सुख है उनके साधन का याम आनुभविक कहलाता है। वह और आनुभविक इन दोनों की जो वशीकार-संज्ञा है, उसीका नाम है वैराग्य। ‘ये तत्र विषय मेरे वश में हैं मैं इनके वश में नहीं हूँ’ इस प्रकार के विचार का नाम है वशीकार।

अब दोनों प्रकार के विषयों में वह बात होता है कि ये तब विषय बहिर्भाग में शुभ देववास मुत्पादु श्रेष्ठ की तरह मनीषीय है हमसे कभी परित्याग (परमात्र) में लाम नहीं हो सकता तब विषयों से बीरे-बीरे चित्त हमसे लगता है, और उसीके साथ वैराग्य का उद्भव होने लगता है।

## क्रियायोग विचार

अब क्रिया-योग के विषय में विचार किया जायगा। बिना क्रिया-योग के कसेरा का तनूकरण और समाधि का लाभ नहीं होता है। क्रिया-योग में ही अभ्यास और ध्यान सम्मिलित हैं। अर्जुन के प्रति स्वर्ण भगवान् ने कहा है—

आरुह्यकोर्मुनेर्योगं कर्म कारयमुच्यते ।

योगाकुरुष्व तत्पीड तमः कारयमुच्यते ॥

तात्पर्य यह है कि योग-सोपान पर आरोहण करने की इच्छा करनेवाले मुनि के लिए योगारोहण का साधन कर्म अर्थात् क्रिया-योग ही है। जब निष्काम कर्म से भिन्न की शुद्धि हो जाती है, तभी वैराग्य का उदय होता है। वैराग्य के उदय होने पर कृति का निरोध होता है। जिस अवस्था में मानव योग प्राप्ति पर आरुह्य हा जाता है, उस अवस्था में उचीके लिए 'शम' अर्थात् सब कर्मों का संत्याग, ज्ञान-परिपाक का साधन बताया गया है। उपर्युक्त गीता के श्लोक में मुनिपद मायी अवस्था के अभिप्राय से दिया गया है। कारण यह है कि योगाकुरु होने के बाद ही 'मुनि' धंटा जाती है। योगाकुरु का अर्थ गीता में ही बताया गया है—

यदा हि येन्द्रियैर्षु न कर्मस्त्वमुच्यते ।

सर्वसङ्गसंन्यासी योगाकुरुतुष्यते ॥—गीता ६।१३

अर्थात्, जब पापी इन्द्रियो के विषय और कर्म में आवल्ल नहीं होता तब उन कर्मों के संन्यास के कारण वह योगाकुरु कहा जाता है।

तप त्वाभ्यास और ईश्वर-प्रस्थिपान ये ही तीन क्रिया-योग हैं। भगवान् पतञ्जलि ने कहा है—'तपास्त्याभ्यासेश्वरप्रस्थिपानानि क्रियायोगाः। तप का स्वरूप वाङ्मनस्य न शिला है—

विचिन्तोवनेन मार्गेण कृच्छ्राभ्यासमशादिविभिः ।

तपिरोपबन्ध बाहुः तपसी तप इत्थम् ॥

अर्थात्, शास्त्रों में बताये गये मार्ग से विविधपूर्वक कृच्छ्र और आभ्यास के द्वारा शरीर का जो शापण है वही उत्तम तप है। कृच्छ्रादि ऋतों का निर्णय धर्मशास्त्र-ग्रन्थों में बताया गया है।

प्रश्न गावत्री अथवा शक्ति उद्वाहि देव-मन्त्री का अध्ययन मनन और व्याख्या का नाम स्थापना है। प्रश्न के प्रकार को कहते हैं। मन्त्र का अर्थ ही है, 'मननात्वावधे पशु तस्मात्प्रश्नः प्रकीर्तितः अर्थात् मनन करने से जो रक्षा करता है, वह मन्त्र है। 'मन्त्राशामधिम्यशक्तितः' यह कथ्यवृत्त है। अर्थात्, मन्त्रों की शक्ति अधिम्य है। मन्त्र दो प्रकार के हैं एक वैदिक दूसरा तान्त्रिक। वैदिक भी दो प्रकार का है—मगीत और अमगीत। मगीत राम को कहते हैं। अमगीत भी दो प्रकार का है—एक छन्दोबद्ध दूसरा ठससे विलक्षण। छन्दोबद्ध श्रुति है; दूसरा पशु। मूर्ति त्रैलोक्य ने कहा है—तपामृगं यथायैवनेन पारम्पर्येण 'गीतियु सामाभ्या' 'येरे पशुः शम्भः ( ५ सू. २।१३ १५ )। तात्पर्य यह है कि जिस वाच्य में अर्थवत्



अथवा अन्धोविरोध-वश पाद की व्यवस्था हो वह शूद्र है। गान प्रक्रिया में उक्त प्रकार से जो मन्त्र पढ़े गये हैं, वे साम हैं, और शेष मन्त्रों में यजुः का व्यवहार होता है।

ताम्रिक मन्त्र उक्तो कहते हैं जिसका वर्णन कामिक, कारक-मन्त्र आदि आगमों में किया गया है।

आगम में तीन अक्षर हैं—आ, य म। इन तीनों की सार्धकता आचार्यों ने बताई है—‘आयतं पञ्चवन्मायु गतञ्ज गिरिजानने अतश्च बाह्यदेवस्य परमाश्रमम् उपपद्यते’। अर्थात्, जो भयवान् कृष्ण का अभिप्रेत है और शङ्कर ने पार्वती से कहा है वही आगम है। इसीका नाम सम्प्रसाध भी है। यह कामिक आदि अनेक मार्गों में विभक्त है। अन्य शास्त्रों में आगम का लक्षण इस प्रकार लिखा है—

‘सृष्टिञ्च प्रकवरचैव देवतासो तत्पार्षदम्।

साधनचैव सर्वेषां पुरश्चकयेव च॥

यद् कर्म साधनचैव व्याख्योग्यमुक्तिम्।

उत्तमिर्लोकयैर्मुक्तमायमं सृष्टिषु। शुद्धम्॥

इसका मावार्थ यह है—सृष्टि प्रलय देवताओं का अर्पण, लवका साधन, पुरश्चरक पद्यों का साधन और चार प्रकार का ध्यान-योग इन चार लक्षणों से शुद्ध को अभ्यसित हो वही आगम प्रकाशा है। शास्त्रीकरण, यथोक्तत्व, स्तम्भन, विरोध उच्चारण और मारण वही पदकर्म है। शास्त्राधिकार्य में लिखा है—

‘ताम्रिकवस्तुमन्त्राणि विद्वेषोक्तम्ये तदा।

मरुताम्यानि संस्तुति यद् कर्माणि मनीषिणः॥

मन्त्रों के इस संस्कार भी कहे गये हैं—जनन, जीवन, लाइन दोषन अन्तिम विमलीकरण, आप्तायन, तर्पण दीपन और गुप्ति (गोपन)। इनका पूर्ण विवेचन और प्रयोगविधि तन्त्र-शास्त्रों में देखना चाहिए। क्रिया-योग ३ तन्त्र में इतनी बातें कहकर ईश्वर-सन्निधान के सम्मग्न में विचार किया जाता है—

निश्चित कर्मों का वरम शुद्ध परमात्मा में समर्पण का नाम ईश्वर प्रणिधान है। मर्त्यियों से कहा है—

कामतोऽप्यमतो वाक्यं वाक्यतोऽपि ह्यमाद्यन्तम्।

तात्पर्यं त्वदि विप्रस्यतं त्वत्प्रभुत्वं करोम्यहम्॥

अर्थात्, हे भगवन्। वस्तु की कामना या निष्काम माय से जो भी मैं हूँ या अहम् कार्य करता हूँ, वह तब-का तब हूँ ही अस्तित्व करता हूँ। क्योंकि सर्वभूतों की रूप में जिस कर्म में आप निवृत्त करते हैं वही मैं करता हूँ। इसी सम्मग्न में दूसरा श्लोक है—

‘अस्तेन धाया अयमेतिहैर्वा तुह्यत्प्रभो वा विप्रस्यतमायः।

करोमि न चक्यमप्यहं वरमे मातावन्तार्थं समर्पये त्वम्॥

अथवा कत त्वामिमानं का परिहारः। वरतुताः ईश्वर-सन्निधान का वास्तव्य है—

नाई कर्ता सर्वमेतत् अहं च कुर्वते तदा।

युनद् अकारणं मोक्षमुनिविप्रस्यतुतिम्॥

अर्थात्, यह सब काम ब्रह्म ही करता है, मैं इसका कर्त्ता नहीं हूँ, इस प्रकार के को ही तत्त्वदर्शी महात्माओं ने ब्रह्मार्पण कहा है।

अथवा कर्म-फल का परित्याग ही ईश्वर-प्रस्थिपान का मुख्य तात्पर्य है। इसीलिए, भगवान् ने कर्म-फल के त्यागपूर्वक कर्मयोग में ही अर्जुन को प्रेरित किया है—

कर्मण्येवाधिकारस्ते मा कलेषु कदाचन।

मा कर्मफलमुद्वेगः मा ते संतोषस्तु कर्मणि॥

अर्थात्, हे अर्जुन ! तुम्हारा अधिकार केवल कर्म में ही है फल-भोग में नहीं। फल में अधिकार का तात्पर्य है 'मया इह कर्मफल मोक्षम्पद इत्याकारकोऽभिप्रायः' अर्थात्, मैं इस कर्म-फल को भोगूँगा इस प्रकार की अभिलाषा से काम करना। इसकी कामना से कर्म करनेवाला फलहेतु कहा जाता है। इसीलिए ऐसा तुम न हो और फल नहीं करने में भी तुम्हारी प्रीति न हो। तात्पर्य यह हुआ कि कर्म-फल की अभिलाषा का त्यागकर कर्म करते रहना चाहिए। वही तीन प्रकार का ईश्वर-प्रस्थिपान यो में बताया गया है। फल की अभिलाषा से कर्म करना अविद्वत् का कारण है ऐसा भावों ने बताया है—

अपि प्रयत्नसम्पन्नं कामेनोपहतं तपः।

न तुल्ये नैवेद्यस्य श्वकीरमिव पापघ्नम्॥

अर्थात् बहुत प्रयत्नों से किया गया भी तप बरि कामना से मुक्त हो, तो यह तप से बढ़ा किया गया पापघ्न की तरह भगवान् की प्रीति के लिए नहीं होता है।

इस प्रकार, तप स्वाध्याय और ईश्वर-प्रस्थिपान-रूप जो किया है वही क्रिया-योग कहा जाता है वह बात सिद्ध होती है। क्रिया-योग से तात्पर्य है—क्रियात्मक योग। अर्थात्, वह करने की चीज है केवल इसके ज्ञान से कुछ नहीं होता।

एक शब्दा वहाँ होती है कि तप स्वाध्याय और ईश्वर-प्रस्थिपान इन तीनों में अद्वैत का निरोध नहीं होता तो इसका योग शब्द से व्यवहार क्यों किया जाता है ?

इसका उत्तर यह है कि ये तीनों योग शब्द का वस्तुतः अभिप्रेत नहीं है तो भी योग के साधन होने के कारण हुए साधन साधनाद्वैत से इनमें भी योग शब्द का व्यवहार किया गया है। जिस प्रकार 'आयुर्ध्वं धृतम्' में आयु के साधन होने के कारण ही धृत को आयु कहा जाता है। वहाँ हुए साधन साधनाद्वैत से ही ऐसा कहा होता है। साधना का विवेचन काम्य-प्रकाश साहित्य रूप्य आदि ग्रन्थों में किया गया है। विरोध विद्यायुक्तों को वहाँ ही देखना चाहिए।

## मैथिल-योग-विवेचन

उपर्युक्त योग के आठ अङ्ग हैं—व्रत, नियम आसन प्राणायाम प्राणधारणा ध्यान और समाधि। व्रत पतञ्जलि के मत में पाँच ही हैं—अहिंसा सत्य असतेय अचर्य और अपरिग्रह। नियम भी इनके मत में पाँच ही हैं—शौच, संतोष, तप, स्वाध्याय और ईश्वर-प्रस्थिपान। इन आठों का स्वस्व-निर्देश पहले कर चुके हैं। इनके अतिरिक्त विष्णुपुराण में भी पाँच ही व्रत और नियम बताये गये हैं—

अष्टाचर्यमहिताञ्च सत्प्राप्तयेवापरिमहान् ।  
 सवेष्ट बोधो निष्कामो बोधवर्ता ॥ मनो बधन् ॥  
 स्वाध्यायवीचसन्तोषतर्पणि विचितात्मकाश्च ।  
 सुधीः सदापि तथा परमिन् पश्यन् भवः ॥

—वि. पु. भा. १६१-१८

इसका तात्पर्य यह है कि अपने मन को आत्म-विचार के बोध बनाता हुआ योगी अर्थात् बोधाभिज्ञापी, निष्काम याग से अष्टाचर्य आदि धर्मों का अनुष्ठान करे। मनो न अनुष्ठान करने से ही मन आत्म-विचार न जागृत बनता है। मन को नियंत्रित कर स्वाध्याय तप आदि विधियों का अनुष्ठान करता हुआ परब्रह्म में अपने मन को समाये इससे ईश्वर-अभिधान-रूप पञ्चम नियम सिद्ध होता है।

विभिन्न पुराणों में इस प्रकार के धर्म और नियम बताये गये हैं—

‘अहिंसा सत्यमस्तेयं ब्रह्मचर्यं जमा इति ।  
 स्वाध्याय मिताहारः शौचं वैश्वं व्रतम् ॥  
 तपः शमोश्च आस्तिक्यं दानमभिरूढवत् ।  
 सिद्धान्तवाचकमवशं हीम गी च तपो ब्रह्म ॥  
 निचमा इह संशोध्य योगतत्त्ववितारहैः ॥ —इ. बी. म.

अर्थात् योगशास्त्र के विद्वानों ने इस प्रकार के धर्म बताये हैं—अहिंसा सत्य अस्तेय ब्रह्मचर्य जमा वैश्यं इत्यादि आध्याय मिताहार और शौच। तप शमोश्च आस्तिक्य दान ईश्वर-पूजन सिद्धान्त-वाक्यों का अवलम्ब ही (ब्रह्मा) मति तपस्वा और हवन न इस नियम में। य. बी. इस धर्म और इस नियम बताये गये हैं उन सबका अन्तर्भाव पतञ्जलि ने बताया हुए पाँच में ही हो जाता है अर्थात् इन पाँच ही धर्म नियम न अनुष्ठान में के सब गुण स्वयं सिद्ध हो जाते हैं जो इस में विशेष बताये गये हैं। इन धर्म नियमों न सकाम अनुष्ठान करने से निश्चिन्त कष्ट की विधि होती है और उनकी निष्काम उपात्तना में मुक्ति की प्राप्ति होती है—

‘एते जमाः सन्निवमाः पञ्च पञ्च प्रकीर्तिताः ।

विचिन्तकवद्वा कामे निष्कामाणां विमुक्तिदा ॥’ —वि. पु. भा. १६

धर्म नियम के बाद जम-याग आध्याय का भी निर्देश किया जाता है। शास्त्रों में अनेक प्रकार के आचन बताये गये हैं, उनमें से मुख्य हैं। उनमें भी इस मुख्य माने जाते हैं। उनमें भी सिद्धासन पञ्चासन सिंहासन और भद्रासन को मुख्य माना गया है। इसमें सिद्धासन सबसे श्रेष्ठ माना गया है। मिताहारपूषण आत्मस्वाधी होकर कगाठार बाह्य चर्य यदि स्वयं सिद्धासन का अभ्यास किया जाय तो सिद्धि प्राप्त होने लगती है। और इससे अभ्यास से बहुरूप इवार नादियों का मत्त दृष्ट हो जाता है—

‘सिद्धं चर्यं तथा सिद्धं जगन्मैत्रि अनुष्ठानम् ।

शेथं तथापि च सुखं तिष्ठेत् सिद्धासने यदा ॥

इन चार आसनो के स्वरूप का भी परिचय कराया जाता है—

‘बोमिस्वानकमात्र त्रिभुजवर्तिरु कृत्वा दक्षिणोत्तर  
मेढ्र पादमयैकमेव हृदये कृत्वा हनुं सुरिभारम् ।  
स्थाप्यः संवमितेभिर्विबोद्धस्यद्यः परयेद् अभोरन्तरं  
कोटम्नोपकपादमेवैकमेव सिद्धासनं प्रोच्यते ॥’

—इ बो ध १५

अर्थात्, मेढ्र (त्रिभुज) और गुहा ४ मध्यभाग को बोमिस्वान कहते हैं उसमें बायें पैर की एड़ी को लगाकर और दायें पैर की एड़ी का मेढ्र ४ ऊपर भली भाँति सटाकर रखे हृदय ४ समीप बिजुफ (बाड़ी) को सटाकर रखे निम्नतः होकर बाह्य विपरीत ॥ इन्द्रियों को रोककर अक्षत हृदि स होनों माहों ४ मध्यभाग को देखता रहे, वही मोक्ष के कपाठ को भेदन करनेवाला सिद्धासन है। मत्स्येन्द्रनाथ ४ मठानुसार यह लक्षण है। अन्य योगियों ४ मठ स निम्नोद्धृत लक्षण प्रदत्त है—

‘मेढ्रानुपरि विम्वस्व सन्धं गुह्यं तपोपरि ।

गुह्यकान्तरात् त्रिचिप्य सिद्धासनमिदं किमुः ॥’

अर्थात्, मेढ्र के मूल भाग ४ ऊपर बायें पैर की एड़ी को रखकर, ठसक ऊपर दायें पैर की एड़ी को रखे और सीमा होकर बैठे वही सिद्धासन है। इसीको ब्रह्मासन मुक्तासन, गुहासन आदि भी कहा जाता है। इसमें ठसम कोई आसन नहीं है इत सन्मन्य में आचार्यों का कहना है—

‘नासनं सिद्धस्यार्थं न कुम्भः केवलोपमः ।

न केचनसिमा गुहा न वादस्यारो ज्ञया ॥’

पद्मासन-स्वरूप—

‘वामोत्तरी दक्षिणा चरयौ संस्थाप्य वाम तथा

दक्षोत्तरी पश्चिमेव विधत्वा एका कर्माग्री दक्ष् ।

अङ्गुली हृदये निधाय बिजुर्दनासामासोक्ते

एतद्भ्यापि विविक्तकारि नमिना पद्मासनं प्रोच्यते ॥’

वाम कक्षा ४ ऊपर दक्षिण पैर का रखकर और दक्षिण कक्षा के ऊपर वाम पैर को रखे, बाह में पश्चिम दिशि से अर्थात् पृष्ठ की ओर दक्षिण हाथ फैलाकर वाम पैर पर रखे हुए दक्षिण पैर ४ अँगूठे की भली-भाँति पकड़कर पुन पृष्ठ भाग से वाम हाथ फैलाकर दक्षिण पैर पर रखे हुए वाम पाद ४ अँगूठे को दक्षिण तरफ पकड़कर बिजुफ ( बाड़ी ) का हृदय में सटाकर नाविका ४ अग्र भाग को देखे। यह नियमी ४ लक्ष्य चर्यों का नाथ करनेवाला पद्यासन है। इसका नियम से अभ्यास करने पर लक्ष्य योगों का नाथ होता है। इसीको वसपद्यासन भी कहते हैं। जिसमें पीठ अँगूठे को न पकड़ा जाय यह मुक्त पद्यासन है।

विद्यासन-स्वरूप—

‘गुह्यी तु हृदयवाक्वाः श्रीकन्याः वारकयोः विपरीत ।

दक्षिणं सन्धगुह्यं तु वचगुह्यं तु धन्यके ॥’

इहोती तु आत्मोः संख्याप्य त्वाङ्गुलीः सप्तमस्य च ।  
 व्यासवक्त्रो विरीक्षित माध्यामं सुप्तमादिता ॥  
 दिहाधर्मं मयेवैतत् पृथितं योगिपुङ्गवैः ।  
 बन्धनितवसन्ध्यां हस्तं व्यासोत्तमम् ॥

इपस के नीचे सीवनी के दोनों पार्श्वभागों में बायें गुरु को दक्षिण में और दक्षिण गुरु को बायें में लगावे, बायें में बाँधों के ऊपर हाथ रखके बौंगुलियों को पसारकर मुँह खोलकर सावधानी से मातिका के अग्रभाग को देखे। वह बायें से पृथित सिंहासन है। इसके अन्ध्रास से कुछ उड़ीमान और बावन्धर इन तीन बन्धों का सम्मान होता है।

मन्त्रासन स्वरूप—

पुङ्गवो तु बृहस्पत्याः सीक्याः परार्धयोः विरेत् ।  
 सत्त्वं गुरुं तथा सत्त्वं दक्षगुरुं तु दक्षिणे ॥  
 वारवं पाशौ तु बाधित्वा दहं चप्पा मुन्निष्ठितम् ।  
 मन्त्राधर्मं मयेवैतत् सर्वव्याधिविनाशकम् ॥

इपस के नीचे सीवनी के पार्श्वभागों में बायें और बायेंगुरु और दहं और दक्षिण गुरु को सदाकर सीवनी के पार्श्ववर्ती पैरों को दहं बाँधकर निम्न कम से स्थित रहे वह छह व्याधियों का नाश करनेवाला मन्त्रासन कहलाता है।

यहाँ तक चार प्रसिद्ध आसनों के स्वरूप दिखाकर हम प्रातः प्राद्यानाम के नियम में विचार किया जायगा।

प्राद्यानाम का वास्तविक पक्ष चित्त की एकाग्रता ही है। प्राद्यानाम के अङ्ग होने के कारण ही चित्त में कञ्जता आती है। जबकि चित्त बारम्बार, स्थान और समाधि का उपयोग नहीं होता। प्राद्यानाम के अन्ध्रास से ही शून्य-शून्यः चित्त में एकाग्रता आने लगती है। यद्यपि चित्त के एकाग्र होने के लिए महर्षि पतञ्जलि ने बहुत-से उपाय बताए हैं तथापि सबसे उत्तम, लक्ष्य और सुखम होने के कारण ही बारम्बार स्थान के पक्ष प्राद्यानाम का ही अन्वयनीय बताया है।

यस्य दाते यस्य चित्तं विच्छेदं विच्छेदं मन्त्रः ।

योगी स्वास्तुत्तममोति ततो वार्यु निरोधकैः ॥

—इत्यादि अनेक प्रमाणों से प्राद्यानाम को ही सबसे उत्तम स्वरूप का उपाय बताया गया है। एक बात और भी है कि व्याधि-स्थान-संशय आदि को शून्य के अन्तराप बताया गया है उनमें मुख्य व्याधि ही है। व्याधि होने पर कोई भी योग नहीं बन सकता। और आसन स्वरूप के अग्रन्तर विविध प्राद्यानाम के अन्ध्रास करने पर व्याधि की उत्पत्ति ही नहीं होती, इसलिए प्राद्यानाम से योग का मार्ग निश्चित रहता है। अतः, प्राद्यानाम आवश्यक है। एक बात और है कि मुमुक्षा भावी प्राद्यानाम का उपाय सबसे अधिक मही होता अथवा माधियों में व्याप्त मल की विद्युति मही होती। इसलिए, मूल में, बीती आदि परकर्मों का विधान इतनीय में किया गया है। पतञ्जलि ने हम बह्मों के बारे में कुछ नहीं कहा। उन्होंने हम नियम के अग्रन्तर आसन और प्राद्यानाम को ही महान दिया है।

इसका तात्पर्य यही हो सकता है कि जो काय परकर्म से होता है, वह केवल आसन और प्राणायाम के अभ्यास से ही हो जाता है। हठयोगियों को भी यह मान्य है, इसीलिए हठ-योग में भी नाडी-रोधक प्राणायाम का ही पहले उपदेश किया गया है। प्राणायाम की परिभाषा करते हुए पतञ्जलि ने लिखा है—‘आसप्रश्वासभोग्ति-विश्लेशः प्राणायामः।’ अर्थात्, आसप्रश्वास की स्वाभाविक निरन्तर प्रवहसरणीत गति है, उसका विश्लेश हो जाना या रुक जाना ही प्राणायाम कहा गया है। बाह्य वायु का अन्तःप्रवेश आस है। भीतरी वायु का बाहर निकलना प्रश्वास कहा जाता है। इन दोनों की जो निरन्तर बहनरूपा स्वाभाविक गति है उसका विश्लेश प्राणायाम शब्द का मुख्य अर्थ है। रेचक और पूरक में यद्यपि गति रहती है तथापि स्वाभाविक गति का विश्लेश वहाँ भी होता ही है, यह अनुभव-सिद्ध है। इसीलिए, रेचक-पूरक को भी प्राणायाम कहा जाता है।

वस्तुतः, यह बात है कि आसपूर्वक गति का जो अभाव होता है, वह पूरक प्राणायाम है और प्रश्वासपूर्वक गति का जो अभाव होता है, वह रेचक प्राणायाम कहा जाता है। कुम्भक में बाह्य और आन्तरिक दोनों वायुओं का रुद्धोप हो जाता है। जैसे उस छोटे के ऊपर लकड़ केने से धारो तरफ से बल संकुचित हो जाता है। वही इसमें विशेषता है। अब प्राणवायु के बहने का स्थान दिखाया जाता है—मनुष्यों की नास नाडी का नाम इडा है, और दक्षिण नाडी का नाम पितृता। हानों के बीच मध्यम रूप से सुषुम्ना का निवास है। इन दोनों नाडियों से सुषुम्ना से आगामी सुषुम्न-मर्याद निरन्तर वायु का संचार होता रहता है। शुरू पक्ष में अग्र नाडी से सुषुम्न-काल में वायु का संचार शुरू होता है, और कृष्णपक्ष में सुषुम्ना नाडी से। इस प्रकार, रात-दिन में ११९ आस-प्रश्वास चलते हैं।

इन संख्याओं का सहीकरके अक्षपा-मन्त्र के रहस्यों को जाननेवाले योगियों ने मन्त्र-धर्मस्य के विषय में किया है—

‘वदन्तामि गयेणाम वदन्तवर्गं स्वपन्मुने।

विष्णवे वदन्तवर्गं वदन्तवर्गं विनाम्नि ॥

अहममेव गुरवे अहम परमात्मने।

सहस्रमन्त्रमे वैश्वमर्षेणामि कृतं जपम् ॥

तात्पर्य यह है कि बीजाराम अक्षपा-मन्त्र का १ श्रुती में ११९ बार जो जप करता है उसीका समर्थक उक्त स्त्रीको में बताया गया है। पहले विश्वकर्मा गयेण को १, ब्रह्मा को १, विष्णु को १, महेश को १, गुरु को १, परमात्मा को १ और आत्मा को १।

इस प्रकार, दिन-रात के २४ घण्टे में जो ११९ बार रेचक और प्रश्वास चलता है उसीमें ‘ईश’ की भावना की जाती है। भीतर से बाहर वायु जाने के समय ‘व’ की भावना और बाहर से भीतर आने में ‘श’ की भावना की जाती है। यही अक्षपा-जप कहा जाता है। इसका स्वाभाविक होने के कारण और मन्त्रों के समान जप नहीं किया जाता, इसीलिए इसको अक्षपा कहते हैं। एक बात और भी

जातम् है कि दोनों मायियों से वायु के लक्षण-काण्ड में पृथिवी बल आदि तत्वों का जो सूक्ष्मरूप संलक्ष्य होता है। उनका ज्ञान उमक पीठ, नील आदि वर्ण-विशेष के द्वारा होता है। उन तत्वों के वर्ण का ज्ञान सूक्ष्म आत्मन्तर इन्द्रि से किया जाता है। तत्वों के बहने का स्थान इस प्रकार है—अग्नि-तत्त्व ऊपर की ओर बहता है और बल-तत्त्व नीचे की ओर। वायु निर्बल बहता है और पृथिवी अक्ष-मुट में तथा आकाश तत्त्व सर्वत्र बहता है। इसका क्रम इस प्रकार है कि जब नाडी बहने को प्रवृत्त होती है उस समय पहल वायु तत्त्व १ पल तक चलता है। उसके बाद १ पल तक अग्नि-तत्त्व ४ पल तक बल-तत्त्व ५ पल तक पृथिवी तत्त्व उसके बाद १ पल तक आकाश तत्त्व बहता है। इस प्रकार एक नाडी में सब तत्वों के बहने में १५ पल लगते हैं जिसका समग्र-मान दस घटी अर्थात् प्रचलित एक क्षण होता है।

तत्वों के बहने में जो स्पृणाधिक समय लगता है उसका कारण यह है कि पृथिवी में सूक्ष्म स्थल रूप रस और यन्त्र के पाँच गुण रहते हैं। प्रत्येक गुण पर १ पल ३ हिताव से ५ पल होते हैं। सब आदि में एक एक गुण पट जाने से १ १ पल कम होते जाते हैं आकाश में जब एक सूक्ष्म ही गुण रहता है, जिससे उसमें १ ही पल लगते हैं। सब तत्वों का पुनः-पुनः ५ पल भी कहा गया है। पृथिवी-तत्त्व ५ बहने में चित की स्थिरता रहती है। बल-तत्त्व में कार्य आरम्भ करने पर सब अचिन्त मिश्रता है। अग्नि तत्त्व में चित-वृत्ति दृष्ट रहती है। वायु-तत्त्व में चितवृत्ति अज्ञान और आकाश तत्त्व में गम्भीर रहती है। इसी प्रकार, प्रत्येक में अन्तः स्वेयं काम-वासना ताप कोष अज्ञानता और गम्भीरता का भी अनुभव होता है। तत्वों के जानने का उपाय भी बोध-शास्त्र में बताया गया है—स्वमात्मन वा सिद्धान्तन पर बैठकर दोनों हाथों के अँगूठों से दोनों ज्ञान बन्ध करे, दोनों मध्यमा से दोनों नासिका और दोनों तर्जनी से दोनों अर्ध अनामिका और कनिष्ठिका से दोनों ओठ दबाकर मुँह बन्द करे। बाद में स्वान देने पर छोटे-छोटे गिन्तु माह्मस पक्षों उन गिन्तुओं के वर्ण से तत्वों का ज्ञान करना होता है। पीठवर्ण होमे से पृथिवी और श्वेतवर्ण से बल, रक्तवर्ण से रस इस होने से वायु और वर्णरहित होने से आकाश-तत्त्व समझना चाहिए।

जीता बुद्धी वर्णं श्वेतं रक्तं लेखं ब्रह्मवत्परः।

स्थानो वायुरनलकायः शिफ्यानिश्वरवत्परः ॥

इस प्रकार, उस पीठ से तत्वों को समझकर मायावाम के द्वारा वायु का विशेष करने पर विवेक-ज्ञान को प्राप्ति करनेवाला जो पाप-कर्म और उसका मूलभूत अविद्याविषय है उनका नाश हो जाता है। पाप और उसका मूल कारण अविद्याविषय ही महामोहक सूक्ष्म-स्थायि विषयों की लक्ष्यता से विवेकज्ञानशील बुद्धि-तत्त्व को प्राप्ति किये रहते हैं। ये अविद्याविषय बुद्धि-तत्त्व का आच्छादन ही नहीं करत किन्तु अकर्षण करने में भी निवृत्त करते रहते हैं। मायावामों के नियमपूर्वक आच्छादन करने पर क्लेश दूर होत-होते अपना कार्य करने से अवसर हो जात है और प्रतिपक्ष क्षीय होने लगते हैं। कर्म का नाशक होने के कारण ही

प्राणायाम को तप भी कहा जाता है। तप्त कृष्ण, चाम्पायण आदि जो तप है वे केवल पाप कर्म का ही नाश करते हैं, और प्राणायाम-रूप जो तप है उससे कर्म के मूलभूत अविद्या आदि क्लेशों का भी नाश होता है। इसीलिए, शास्त्रों में कहा है—‘न तपः प्राणायामात्परम्’ अर्थात् प्राणायाम से बढ़कर कोई तप नहीं है। महात्माओं ने कहा है—

‘ब्रह्मणे ध्यायमानानां धातूनां हि यथा मन्त्राः।’

प्राणायामैस्तु ब्रह्मणे तद्विभक्तिवन्ताः मन्त्राः॥’

अर्थात्, जिस प्रकार सुवर्ण आदि धातुओं को अग्नि में तपाने से उत्पन्न मन्त्र प्राप्त होते हैं, उसी प्रकार प्राणायाम से इन्द्रियों के मन्त्र उत्पन्न हो जाते हैं और प्रकार के आवश्यक भी क्षीय हो जाते हैं। पतञ्जलि ने लिखा है—‘ततः क्षीयत प्रकाशावरणम्’। वह प्राणायाम का अवान्तर फल है। मुख्य फल तो चारणा के लिए योग्यता प्राप्त करना है। जब यम, नियम, आसन और प्राणायाम के नियमपूर्वक अनुष्ठान से योगी का मन संस्कृत हो जाता है तभी वह चारणा का अधिकारी होता है। प्राणायाम के बिना मन संस्कृत नहीं होता और मन के संस्कार के बिना चारणा बढ़ नहीं होती। प्राणायाम के बिना चारणा करने की योग्यता ही नहीं आती। चारणा के लिए योग्यता की प्राप्ति ही प्राणायाम का मुख्य प्रयोजन है।

यम नियम आसन, प्राणायाम प्रत्याहार, चारणा ध्यान और समाधि योग के इन आठ अङ्गों में चारणा, ध्यान और समाधि ये तीनों योग के अन्तरङ्ग अङ्ग हैं। इन्हीं की संज्ञा संयम है। संयम से ही योग की विधि होती है। प्रत्याहार के बिना संयम हो नहीं सकता। इसीलिए, प्रत्याहार की साधना अत्यन्त आवश्यक है। शब्द स्पर्श रूप और रसादि जो विषय हैं उनमें कुछ तो रक्षणीय होने के कारण राग के प्रयोजक हैं। कुछ कोपनीय होने से द्वेष के प्रयोजक हैं और कुछ मोहनीय होने से वैचित्र्य अथवा मोह के प्रयोजक। तत्त्व विषयों में इन्द्रियों की जो प्रवृत्ति (अनुगामिता) है, वही विषयासक्ति है। इन्द्रियों का प्रवाह विषयों की ओर ही नियमेन होता रहता है वही इन्द्रियों की विषय प्रवृत्ति है।

विषयों की ओर से इन्द्रियों को निर्मिकार आत्मा में आतृप्त चित्त के अनुकारी कर देना ही प्रत्याहार है। प्रश्न यहाँ यह उपस्थित होता है कि इन्द्रियों का प्रवाह बाह्य वस्तुओं विषयों में होना यदि स्वाभाविक है तो वे आन्तर चित्त की अनुकारिणी कैसे हो सकती हैं ? इसका उत्तर यह है कि इन्द्रियों का वस्तुतः चित्त-स्वरूपानुकार नहीं होता किन्तु चित्तानुकार के लक्षण होने में ही तात्पर्य है। जब चित्त निरोध के अमिश्रित हो जाता है तब इन्द्रियों का भी प्रयत्न के बिना ही निरोध हो जाता है। यही इन्द्रियों का चित्तानुकार है। इसीलिए, प्रत्याहार के लक्ष्य में साधनार्थक इस शब्द का प्रयोग पतञ्जलि ने किया है—

‘एवविषयासम्प्रयोगे तसि चित्तस्वरूपानुकार इन्द्रियवाचां प्रत्याहारः।’

—पा ५. १५४

यहाँ सादृश्य यह है कि जब चित्त का निरोध हो जाता है तब इन्द्रियों का भी विषय में सम्बन्ध सूट जाता है। विषयों में सम्बन्ध सूटना ही इन्द्रियों का



विष्णुकार है और यही प्रत्याहार है। अर्थात् चित्त के निरोध में इन्द्रियों को निषेध से विमुख करने के लिए प्रत्यक्षान्तर की आवश्यकता नहीं होती। चित्त प्रकार, मधुमक्खियों की रानी के ठंड जाने पर सब मधुमक्खियाँ स्वयं ठंडने लगती हैं ठीकी प्रकार चित्त के निरोध होने पर इन्द्रियों का भी निरोध स्वयं हो जाता है। विष्णु पुराण में भी लिखा है—

‘अव्यक्तचित्तमुरागं विष्णुवाचायि योगवित् ।

कुर्वाणचित्तानुधारीयि मत्प्राप्त्यपराजयः ॥

अव्यक्ता परमा देव वाच्येति वाचात्मवाद् ।

इन्द्रियाणामव्यक्तैस्तैर्न बोधी योगप्राप्तका ॥

अब बहिरङ्ग साधनों के बाद अन्तरङ्ग साधनों में अन्त-मात्र चारणा का निवेदन किया जायगा। आत्मन्तर का वाङ्ग किसी एक देश में चित्त का स्थिरकरण चारणा का अर्थ है। मूलाधार, नाभिचक्र, हृदय पुच्छरीक, मातिका का क्रममात्र और सहाय आदि आत्मन्तर निषेध कहे जाते हैं और हिरण्यमयम् इन्द्र आदि देवगाय ना उनकी प्रतिमा वाङ्ग निषेध कहे जाते हैं। चित्त देशनिरोध में चारणा की जाती है यही ध्यान का आचार होता है। पञ्चसक्ति ने कहा है—‘देवदत्तचित्तस्य चारणा’, अर्थात् देशनिरोध में चित्त का एक सम्मेलन ही चारणा है। अन्तर्धर्म भी कहा है—

‘हृत्पुच्छरीके वाङ्गा वा मूर्ति पर्यवस्यते ।

एकमादियदेष्टु चारणा चित्तवन्धनम् ॥’

पुराणों में लिखा है—

‘मातात्मनेव पश्यं प्रत्याहारेण वैन्द्रियम् ।

क्रीडत्य उतः कुर्वाणचित्तस्यैव ह्युपात्मने ॥

—वि. पु. १।३।३३

वाच्यं यह है कि मातावाच से वायु को और प्रत्याहार से इन्द्रियों को बंध में करके ह्राम आत्मन में चित्त को स्थिर करे।

चारणा के बाद ध्यान की स्थिति आती है। महर्षि पञ्चसक्ति ने लिखा है—‘तत्र मत्स्यैकतानता ध्यानम्। अर्थात्, ध्वेवाकार चित्तवृत्ति की एकाम्रता ही ध्यान है। चित्तवृत्ति का निरन्तर प्रवाह एक ही दिशा में हो और किसी बाह्य विषय की ओर न हो, उस अवस्था को ध्यान कहते हैं। अवधाकार वृत्ति की एकाम्रता को ही ध्यान की संज्ञा दी जाती है। विष्णुपुराण में आया है—

‘तद्ब्रह्मण्यैकाम्रता चतुर्दिशात्मनिभूता ।

तद्ब्रह्मैव प्रथमेदम्’ बद्धमिन्द्रियाद्ये नृप ॥’

वाच्यं यह है कि विषयान्तर की ओर स ध्यान-सूत्र को अव्यक्त वृत्ति प्रवाह है उसीका माय ध्यान है। शीर्षकात्-पर्यन्त निरन्तर अज्ञापूर्वक धोयाज्ञों के अनुष्ठान करने से समाधि र प्रतिपक्षी अविद्या आदि ‘बन्धों’ का नाश हो जाता है। अन्नाद्यैरुत्पन्न के हट होने से मधुमती, मधुमतीका चित्तका और कपोतिष्मती इन चार विधियों की रूपरा माप्ति होती है।

## सिद्धिचतुष्टय और प्रकृति-कैवल्य

श्रुतम्भरा नाम की जो समाधि विधि है, उसीको मधुमती भी कहते हैं। जहाँ रजोगुण और तमोगुण का शेष भी नहीं है जहाँ बुद्धिस्थ केवल सुखप्रकाशमय है और जहाँ सत्त्व का स्वच्छ प्रकाश है और प्रकाश है जहाँ श्रुतम्भरा नाम की प्रज्ञा-समाधि से उत्पन्न सिद्धि 'मधुमती' कही जाती है। मगवान् पतञ्जलि ने लिखा है—'श्रुतम्भरा तच्च प्रज्ञा' (या सू. १।४८)। अर्थात्, अर्थात् प्रज्ञा होने पर समाहितचित्त योगी की जो एक प्रकार की विशुद्धि उत्पन्न होती है उसीका नाम श्रुतम्भरा है। 'श्रुत तत्त्वं विमर्शि = धारयति इति श्रुतम्भरा' अर्थात् सत्त्व का धारण करनेवाली जो प्रज्ञा है उसीको श्रुतम्भरा कहते हैं। श्रुतम्भरा को ही मधुमती कहते हैं। द्वितीय कक्षा के योगियों को यह प्रज्ञा होती है। योगी चार प्रकार के होते हैं—(१) प्राथमकद्विचर (२) मधुमतिक, (३) प्रज्ञाब्धोति और (४) अतिक्रान्तमावनीय। जिसका ज्ञान पञ्चतः परिपक्व नहीं है वह प्राथमकद्विचर है। जिसकी प्रज्ञा श्रुतम्भरा हो गई वह द्वितीय अर्थात्, मधुमतिक है। तीसरा प्रज्ञाब्धोति, जो पराजैरास्य से सम्पन्न है। चौथा है अतिक्रान्तमावनीय जिसका कोई भी लक्षण शेष नहीं रहता। जिसमें मनोवर्तित्वादि की प्राप्ति हो, वह मधुमतीका है। पतञ्जलि ने कहा है—'मनोवर्तित्वं विकल्पमात्रा प्रबान्धव्ययम्। मन ये लहश शरीर का भी उत्तम गति प्राप्त होना मनोवर्तित्व कहलाता है। इस अवस्था को प्राप्त योगी जहाँ जाये, मन की तरह, जा सकता है।

शरीर की अपेक्षा के बिना ही इन्द्रियों का अस्मिन्त वेष्टों में जाना विकल्प मात्र है। इस अवस्था में बैठा हुआ योगी दूर वा व्यवहित वस्तुओं को भी देख-सुन सकता है। कार्य-कारण अर्थात् प्रकृति-महत्त्वादि के ऊपर बहिष्कृत प्राप्त करना प्रबान्धव्य कहलाता है। इस अवस्था को प्राप्त योगी सकल भूत और भौतिक पदार्थों को अपनी इच्छाशक्ति से ही उत्पन्न करता है। ऐसे योगी को प्रज्ञाब्धोति कहते हैं। इन्द्रियों के स्वस्म के जय से ही इन्द्रियों के कारण का जय होता है। कारणपक्षक पाँच अनेन्द्रियाँ हैं। प्रत्ये स्वस्म अस्मिता अन्त्य और अर्थावस्थ—य ॥ पाँच प्रत्येन्द्रियाँ पञ्चस्वस्म कहे जाते हैं। निम्न अस्मिन्त लक्षण दर्शन और अवस्था—ये पाँच श्रुति हैं, इन्हीं का नाम प्रत्येन्द्र है।

एकादश इन्द्रियों को स्वस्म कहते हैं। अस्मिता बुद्धि और अहङ्कार को कहते हैं। कारण के अनुत्पन्नान का नाम अन्त्य है। जैसे बट में मृत्तिका। मनोवर्तित्वादि को त्रिन्द्रियाँ हैं उनकी मधुमतीका संज्ञा ज्यों है, इसके ऊपर विचार करते हुए महर्षि ने कहा है कि जिस प्रकार मधु के प्रत्येक कण में माधुर्य होता है उसी प्रकार, प्रत्येक मनोवर्तित्वादि में मधुर स्वाद प्रतीत होता है।

विशेषाति उत्तम कहते हैं जिसमें साधक प्रकृति और पुरुष का महत्तम खेदा है और सर्वस्व प्राप्त कर लेता है। प्रकाशात्मक और अप्रकाशात्मक दो प्रकार के पदार्थ होते हैं। प्रकाशात्मक इन्द्रियाँ हैं। इन्द्रियों के निषेध को शब्द स्पर्शादि और उनके आशय को दृष्टिवा आदि पदार्थ हैं उनको अप्रकाशात्मक कहते हैं।

प्रकाशात्मक और अप्रकाशात्मक इन दोनों पदार्थों में ऊपर पूर्व आदिपत्र होना ही सम पदार्थों में अपनी इच्छा के अनुसार व्यवहार करने का सामर्थ्य प्राप्त होना नियोज्य सिद्धि है।

विद्योका में निहित पदार्थों का साक्षात्कार एक ही काल में हो जाता है। यत् सर्वसाधारण है। पतञ्जलि ने भी कहा है—‘विद्योका वा व्योतिष्मती।’ अर्थात्, योग उत्पन्न को साक्षात्कार है। उसके तत्त्व अन्तःकरण की वृत्ति का व्योतिष्मती कहते हैं। शोक की नाशिका होने के कारण इसे ही विद्योका कहते हैं।

जिस वृत्ति में संस्कार मात्र ही शेष है वह संस्कारशेषा सिद्धि है। विद्योका को संस्कारशेषा के दोनों विभिन्न चतुर्थ कक्षा के योगियों को प्राप्त होती है। सभी वृत्तियों प्रत्यक्षमय निरोध में पर वैराग्य के आश्रय से सब वृत्ति आनु और मीम के भी समस्त हो जाते हैं। अविद्या आदि क्लेश निश्चय हो जाते हैं। अतन्मयात् समाधि उपलब्धि हो जाती है और जिसमें संस्कार मात्र ही शेष रह जाता है तब इस प्रकार की वृत्ति की विशेषावस्था है। उसीको संस्कारशेषा सिद्धि कहते हैं। मयदान् पतञ्जलि ने कहा है—‘विराम प्रत्ययाऽन्वासात्पूर्वः संस्कारशेषोऽप्यसौ’ (योग सू. १।१८)। अर्थात्, प्रत्यक्षमय निरोध की वृत्ति वृत्ति है उसका भी विराम हो तथा ऐसी वृत्ति निरोधान्तरा जिसमें संस्कारमान शेष रहता हो और जो सम्मिश्र से निवृत्त हो, असम्मिश्र है। ‘संस्कारशेषा’ कहने से मोक्षावस्था से इसमें मेघ दूषित होता है। असम्मिश्र समाधि में पुनस्त्यान के लिए वृत्ति के न रहने पर भी वृत्ति का संस्कार रहता है और मोक्ष में वृत्ति न आत्मन्त विस्तार होने के कारण संस्कार भी नहीं रहता। यही असम्मिश्रता ही मोक्ष में विशेषता है। इस प्रकार सर्वथा विराम उत्पन्न करनेवाला साधन के जो क्लेश बीज हैं वे सूने गये ज्ञान के बीज की तरह काबौलाहन में अन्तर्गत होकर मन के साथ ही विहीन हो जाते हैं। इस प्रकार, क्लेश-बीज रूप कर्मवृत्तों अपने कारण में विहीन हो जाने पर प्रकृति और पुरुष का मेघ साक्षात्कार-रूप को विशेष स्वाप्ति है उसका आधिपत्य होता है। बाद में वैश्व-वैश्व विवेक-स्वाप्ति का परिणाम होता है वैश्व-वैश्व शरीर और इन्द्रियों का अपने कारणप्रधान में सब हो जाता है। यत् प्रकृति का कैवल्य है।

### पुरुष-कैवल्य

एकादित्य का ही नाम कैवल्य है। प्रकृति न कार्यभूत महत्त्वादि के विलोप होने से और पुरुष न साध प्रकृति का आत्मनिक विभाग होने से ही प्रकृति का एकादित्य सिद्ध होता है। पुरुष का कैवल्य यह है कि आत्मा अपने समस्त औरात्मिक स्वरूप को छोड़कर अपने मूल स्वरूप में स्थित हो जाय। इस कैवल्य में अनन्त आत्मा का बुद्धि उत्पन्न न कभी सम्भव नहीं होता। पतञ्जलि ने दो प्रकार की मुक्ति बताई है—

उत्कर्षार्थशुभावां गुणानां पतितत्वं कैवल्यं स्वकाप्रतिष्ठा वा चित्तिवृत्तिः।

—योग सू. ४।१८

अभिप्राय यह है कि महात्मा से सूक्ष्मभूत-पर्यन्त जो कुछ भी सिद्धांशों की भाँति गुप्त है, वे पुरुष के योगोपकरण हैं। वे जब कृतकार्य हो जाते हैं, तब पुरुषार्थगुण्य हो जाते हैं। उसी समय वे अपने कारण में लीन होकर प्रतिफल की संका प्राप्त करते हैं। बुद्धि-तत्त्व के साथ आत्मा का सम्बन्ध घूट जाने के कारण आत्मा अपने मूल अस्तित्व निर्वोप-स्वरूप में लीन अवस्थित हो जाता है, तब उसीको पुरुष का कैवल्य कहा जाता है।

इस प्रकार के कैवल्य के बाद पुनर्जन्म नहीं होता; क्योंकि कारण के अभाव में फल का होना असम्भव है। 'कारणान्नात् कार्त्तमात्रः।'

### योग-शास्त्र के चार व्यूह

जिस प्रकार, चिकित्सा-शास्त्र में रोग, रोगहेतु, आरोग्य और मेधन (औषध) ये चार व्यूह हैं, उसी प्रकार योग-शास्त्र के भी चार व्यूह माने जाते हैं—संसार, संसारहेतु, मोक्ष और मोक्षोपाय। बुद्धिमय संसार है। प्रधान पुरुष का संयोग बुद्धिमय संसार का हेतु है। प्रधान पुरुष के संयोग की आत्यन्तिक निवृत्ति ही मोक्ष है। और उसका उपाय है—सम्बन्ध दर्शन। प्रकृति और पुरुष के स्वाभाविक मेध का साक्षात्कार ही सम्बन्धदर्शन है।

## सांख्य-दर्शन

सांख्य-शास्त्र ७ अमराता मगनाम् कस्मिन् है। सांख्य-शास्त्र में संक्षेपतः तत्त्वो च चार प्रकार माने गये हैं—(१) प्रकृति (२) प्रकृति विकृति उभयात्मक (३) केवल विहृति और (४) अनुभवात्मक<sup>१</sup>। केवल प्रकृति को ही मूल प्रकृति या प्रधान कहते हैं। क्योंकि यही सकल प्रपञ्च का मूल कारण है। प्रकृति शब्द की व्युत्पत्ति है— 'प्रकर्षेण करोति = कार्यमुत्पादयति इति प्रकृतिः'<sup>२</sup> जो अपने स भिन्न तत्त्वान्तरों को उत्पन्न करे, यही प्रकृति है। यहाँ प्र शब्द से जो प्रकृति प्रतीत होता है वह तत्त्वान्तरात्मक<sup>३</sup> ही है। यहाँ शङ्का होती है कि मूर्तिका घट की प्रकृति है, इस प्रकार का व्यवहार लोक में देखा जाता है परन्तु मूर्तिका से भिन्न घट कोई तत्त्वान्तर नहीं है फिर भी मूर्तिका को घट की प्रकृति क्यों कहते हैं? इसका समाधान यह होता है कि घटवि मूर्तिका घट की प्रकृति वस्तुतः नहीं है तद्विभि प्रकृति शब्द में प्रकर्ष की अविशेषा से केवल उत्पादन-कारक को ही प्रकृति मानकर ठक व्यवहार किया जाता है। इससे यह सिद्ध हुआ कि अपने से भिन्न तत्त्वान्तर को जो उत्पन्न करे, यही प्रकृति का सामान्य अर्थ है।

उक्त प्रकृति का लक्षण आठ तत्त्वों में ही बताया है। प्रधान महत्त्व अहङ्कार, शब्द स्वर्ण रज और यम्य न ही आठ तत्त्व हैं। इनमें शब्द, स्वर्ण आदि पञ्चतन्मात्र कहे जाते हैं। प्रधान से महत्त्व की उत्पत्ति होती है। महत्त्व प्रधान से भिन्न तत्त्व माना जाता है इसलिए तत्त्वान्तर का उत्पादक होने का कारण प्रधान महत्त्व की प्रकृति है और महत्त्व प्रधान की विकृति<sup>४</sup>। प्रधान कित्तीसे उत्पन्न नहीं होता और प्रधान स ही सकल प्रपञ्च की उत्पत्ति होती है इसीलिए प्रधान को मूल प्रकृति कहते हैं। महत्त्व से अहङ्कार और अहङ्कार स पञ्चतन्मात्र उत्पन्न होते हैं। इसलिए, महत्त्व अहङ्कार की प्रकृति और प्रधान की विकृति सिद्ध होता है। अहङ्कार महत्त्व की विकृति और पञ्चतन्मात्र की प्रकृति है। पञ्चतन्मात्र से पञ्चभूतों की उत्पत्ति है। पञ्चभूत पञ्चतन्मात्र से भिन्न तत्त्वान्तर हैं इसलिए पञ्चतन्मात्र पञ्चभूतों की प्रकृति और अहङ्कार की विकृति सिद्ध होते हैं। महत्त्व अहङ्कार और पञ्च तन्मात्र से साठ तत्त्व प्रकृति-विकृति उभयात्मक कहे जाते हैं। पञ्चभूत पञ्चतन्मात्रेन्द्रिय पञ्चकर्मिन्द्रिय और यम्य न सोलह तत्त्व जबकि विकृति-मात्र हैं। क्योंकि इनसे कित्ती तत्त्वान्तर की उत्पत्ति नहीं होती।

### प्रकृति का स्वरूप का विवेचन

मूल प्रकृति का स्वरूप त्रिगुणात्मक है। तत्त्व रज तम—इन तीनों गुणों की जो साम्य-वस्था है उसीका नाम प्रधान मूलप्रकृति और अव्यक्त है। साम्यावस्था

१ यहाँ और विभिन्न शब्दों से भिन्न। २. जो अपने से भिन्न दूसरे तत्त्व को उत्पन्न करे। ३. उत्पन्न होनेवाले तत्त्वों की विकृति यही है।

होने का कारण ही यह तत्त्व है, यह रस है, यह तम है, इस प्रकार का व्यवहार इसमें नहीं होता और इसमें क्रिया भी नहीं होती। इच्छिष्ट, ये तीन तत्त्व नहीं माने जाते। यह त्रिगुणात्मक एक ही तत्त्व माना जाता है।

सत्त्व रज और तम ये तीनों वस्तुतः ब्रह्मरूप ही हैं, गुणरूप नहीं। यहाँ शङ्का यह होती है कि यदि सत्त्व, रज और तम व ब्रह्मरूप हैं तो तब और शास्त्र में इनका गुण-शब्द से व्यवहार क्यों किया जाता है। इसका समाधान यह है कि ये तीनों पुरुष के भोग-साधन-मात्र हैं। इसलिये, गुणभूत होने के कारण गुण-शब्द से इनका व्यवहार किया जाता है। वस्तुतः, गुण नहीं हैं। क्योंकि वे गुण से भिन्न हैं। गुणों का स्वरूप होता है। तब से भिन्न पृथिवी का गुण गन्ध होता है। परन्तु, यहाँ देखा नहीं है। यहाँ तो सत्त्व, रज तम इनसे भिन्न प्रकृति का कोई स्वरूप है ही नहीं। ये तीनों प्रकृति व स्वरूप ही हैं, ब्रह्म नहीं। इसीलिये, सृष्टिकार ने सत्त्व-रज-तम में लिखा है—सत्त्वादीनामस्तद्ब्रह्मैव सद्रूपत्वात्, अर्थात् सत्त्व-रज-तम होने के कारण प्रकृति के भ्रम नहीं है।

अब वहाँ दूसरी श्रद्धा बढ़ होती है कि यदि सत्तादि प्रकृति के गुण नहीं हैं, तो 'प्रकृतेः प्रियमास्थानि शुभेः कर्माणि सर्वथा', इस प्रकार गीता आदि स्वस्रो में सत्त्व, रज, तम का 'प्रकृति के गुण' शब्द से जो व्यवहार किया गया है, उसकी सत्त्वति किस प्रकार होगी ? इसका उत्तर में यह कहा जाता है कि जिस प्रकार वृक्षों का समुदाय से मिश्र कोई वन नहीं है, निम्न वृक्ष-समुदाय को ही वन कहा जाता है, उसी प्रकार वन के ये वृक्ष हैं इस प्रकार का व्यवहार लोक में प्रचलित है। इसी प्रकार, सत्तादि के अतिरिक्त प्रकृति के न होने पर भी प्रकृति के सत्तादि गुण हैं, इस प्रकार का व्यवहार भी शास्त्रकारों ने किया है।

अब महीं तसिरी शङ्का यह होती है कि यदि उत्साहि प्रकृति के स्वरूप हैं तो 'तस्यै रजस्तम इति गुणाः प्रकृतिस्त्वमवाः', इस गीता-वाक्य में प्रकृतिस्त्वमवाः' यह जो उत्साहि का विशेषण दिया गया वह किस प्रकार लक्ष्य होमा ? क्योंकि उत्साहि के अतिरिक्त तो प्रकृति कोई है नहीं जिससे हमनी उत्पत्ति सिद्ध हो ।

इसका समाधान यह होता है कि प्रकृति के स्वरूपभूत को उत्पन्न, रज, तम है। उनका यहाँ महत्त्व नहीं है। बिम्बु लवणों की साम्यावरणा को प्राप्त को मूल प्रकृति है, उत्तम उत्तम का वैषम्यावरणा को प्राप्त उत्तम आदि गुण हैं। इन्हीं का यहाँ महत्त्व है। यही वैषम्यावरणावस्थे उत्पन्न रज तम महत्त्व के कारण होते हैं। इन्हीं की उत्पत्ति उपर्युक्त गतिता-वर्णन में बताई गई है। मूलप्रकृति के स्वरूपभूत साम्यावरणावस्थे को उत्पन्न रज तम है। ये तीनों नित्य हैं। उनकी उत्पत्ति मानने में प्रकृति के नित्यस्वरूप की धृति

[illegible]

हो सामग्री। वे चीनों गुण स्थूलार्थिक मात्रा में होकर जब मूल प्रकृति में स्थिति का उद्धार करते हैं तब इसी से महत्त्व की उत्पत्ति होती है। बहुत से लोग इसको तत्त्वान्तर भी मानते हैं। त्रिसन्धो मिलाकर २८ तत्त्व होने हैं।

## गुणों के स्वभावों का विचार

अर्थं ब्रह्म प्रकाशकमिहमुपलब्धकं चक्षुः रजः।

गुणवद्वन्द्वोऽयं तमः प्रदीपवत्पार्यतो वृत्तिः ॥

—सौख्यश्रीक

तत्त्व का स्वभाव लघु और प्रकाशक होता है। रज का स्वभाव चक्षुः होता है। तम गुण और आचरण करनेवाला होता है। तत्त्वगुण और तमोगुण में स्वामयिक क्रियाशीलता नहीं होती। जब रजोगुण का अंश उसमें मिलता है तभी वह सक्रिय होता है। अर्थात्, तत्त्व लघु होने से ही प्रकाशक होता है रज सक्रिय होने के कारण ही अपने अपने कार्य में प्रवर्तक होता है और तम लघु होने से ही आत्मवादक होता है।

प्रकृति के स्वस्मयमूल को तत्त्व रज और तम हैं वे प्रत्येकछाः अनेक प्रकार के होते हैं। कोई अणु परिमाणवाले और कोई निम्न परिमाणवाले होते हैं। केवल मध्यम परिमाणवाले नहीं होते क्योंकि मध्यम परिमाण मानने से बटादि के समान लक्षण होने से अनित्य होने लगेंगे जो इनके विनाश के प्रतिकूल है। मूल प्रकृति से उत्पन्न को वैयम्बावत्पात्र तत्त्वादि हैं वे मध्यम परिमाणवाले भी माने जाते हैं। अतः, तत्त्वादि अनेक प्रकार के विद्यमान हैं।

वहाँ एक शङ्का होती है कि यदि तत्त्वादि अनेक प्रकार के हैं तो तब ही क्यों कहे जाते हैं इसका समाधान यह होता है कि विद्यमान प्रत्येक वैयम्बिको के मूल में वृषिही, जब आदि ब्रह्मों में प्रत्येक के—नित्य, अनित्य, शरीर, इन्द्रिय और विषय के मूल से—अनेक प्रकार के होने पर भी, वृषिहीन आदि ब्रह्म-विभाजक उपाधि के मूल होने से मूल ही ब्रह्म माने जाते हैं उसी प्रकार गुणत्व-विभाजक तत्त्वत्व, रजतत्त्वादि उपाधि के तब ही होने से गुण तब ही हैं इस प्रकार का व्यवहार शीघ्र में होता है।

वैयम्बिकविशेष में 'अष्टौ प्रकृतेषु' तत्त्व के ऊपर तत्त्व रज और तम के अनेक प्रकार के वर्णन किये जाते हैं। श्रुति—तत्त्व का मुख्य प्रवर्तता और प्रकाशक रज का मुख्य काव्य-महति और तम का मोह, आचरण तथा लक्ष्यम्। इस प्रकार, तत्त्व मुख्यात्मक रज मुख्यात्मक और तम मोहात्मक कहा जाता है।

मूल प्रकृति का स्वस्मय लक्ष्य प्रत्यक्ष-व्यमाण का विषय नहीं है तत्त्वादि अनुमान प्रमाण से इसकी सिद्धि की जाती है। अनुमान का प्रकार इस प्रकार होता है—व्यक्तत्व से लेकर मौखिक प्रपञ्च पर्यन्त विद्यमान हरप्रमाण कार्य हैं वे लघु मुख-मुख-मोहात्मक और उत्पन्न होनेवाले कार्य हैं। इसलिये, इसका कारण कोई अवश्य होता है और वह लघु मुख और मोहात्मक ही होता है वह सिद्ध होता है। क्योंकि बिना कारण के कार्य होता नहीं, और कारण में जो गुण रहते हैं वे ही कार्य में उत्पन्न होते हैं;

उर्बन्धमाय विद्वान्त भी है कि 'कारणगुणाः कार्यगुणानारभन्ते।' महात्मा कहकर प्रत्यक्ष सुख-दुःख-मोहात्मक देखे जाते हैं, इसलिये इनका कारण भी सुख-दुःख-मोहात्मक प्रत्यक्ष ही सिद्ध होता है। जो जो सुख-दुःख-मोहात्मक कार्य हैं, वे सब सुख-दुःख-मोहात्मक कारणों के परिणाम हैं। जैसे—बच्चादि कारणों के परिणामभूत शय्या और आसनादि।

यहाँ यह आश्चर्या होती है कि शय्या और आसन का जो दृष्टान्त दिया जाता है, वह सुष्ठु नहीं होता। कारण यह है कि शय्या आसनादि सुखादि के साधनमात्र हैं, सुखादितत्त्वक नहीं हैं। क्योंकि सुख, दुःख और मोह ये सब अन्तःकरणविशेष-रूप मन के वर्म होते हैं, विषय के वर्म नहीं हो सकते।

इसका उत्तर यह होता है कि मन में जो सुख दुःख और मोहादि वर्म हैं वे कारणगुणपूर्वक ही होते हैं। इसलिये, मन की परम्परया कारणभूत जो मूलप्रकृति है उसमें सुख दुःख, मोहादि वर्म को अवश्य मानना होगा। क्योंकि जो सुख कारण में नहीं रहते, वे कार्य में जाते ही नहीं। इसी सिद्धान्त से मूलप्रकृति में रहनेवाले सुख दुःख और मोहादि जो वर्म हैं वे ही उक्त श्याय<sup>१</sup> से अपने कार्यभूत मन में जिस प्रकार सुख दुःख मोहादि के आरम्भक<sup>२</sup> होते हैं उसी प्रकार अपने कार्यभूत पञ्चमहाभूतों में भी सुख, दुःख और मोह के आरम्भक होते हैं। इस प्रकार, भौतिक विषयों में भी सुख-दुःख-मोहादि सिद्ध होते हैं। इसलिये, वर्म और वर्मों में अनेक विवेका से शय्या और आसनादि का जो दृष्टान्त दिया गया है वह असुष्ठु नहीं होता।

एक बात और है कि जिस प्रकार घट-रूप, पट-रूप इस प्रकार की प्रतीति होती है, उसी प्रकार चन्दन-गुच्छ भी-सुख इस प्रकार की भी प्रतीति होती ही है इससे भी विषयों में सुख दुःखादि की सिद्धि अवश्य हो जाती है। जिस प्रकार 'आयुर्वै पुष्टम्' में आयु के साधन होने से पुष्ट को आयु माना गया है उसी प्रकार सुखादि के साधन होने से विषयों को सुख, दुःख और मोहात्मक मानना समुचित ही है।

## महत्त्व-विवेचन

जिन आठ तत्त्वों का प्रकृति शब्द का वाच्य मानते हैं उनमें द्वितीय का नाम बुद्धि-तत्त्व है; इसीको महत्त्व भी कहते हैं। वर्म, ज्ञान वैराग्य दीर्घ्य आदि उत्कृष्ट गुण इष्टीय पाये जाते हैं। इसलिये, यह महत्त्व है। यद्यपि इसमें चरम एक और तम ये तीनों गुण रहते हैं, तथापि तत्त्व की प्रधानता रहती है एक और तम सिरोद्धित रहते हैं। महत्त्व के परिणामविशेष ही बुद्धि मन और अहङ्कार हैं। इन तीनों को ही अन्तःकरण कहा जाता है। अन्तःकरण जिस समय निश्चयात्मक बुद्धि के रूप में परिणत होता है उस समय उसे बुद्धि कहते हैं। अविमानात्मक बुद्धि के रूप में परिणत अन्तःकरण को अहङ्कार कहते हैं और लक्ष्मण विकल्प तथा संशयात्मक बुद्धि में परिणत अन्तःकरण का मन कहा जाता है। मन बुद्धि और अहङ्कारात्मक जो अन्तःकरण रूप बुद्धि है उसीकी अङ्गुरावस्था महत्त्व है।



बिच प्रकार प्रधान म ललादि गुणों क न्यूनाधिक्य से अनेक प्रकार के भेद किये गये हैं। उही प्रकार महत्त्व म भी अनेक प्रकार क भेद विद्य होते हैं। ब्रह्मा से स्वावर-परम्य बिचन बीस माने गये हैं। उनमें प्रत्येक का एक-एक उपाधिभूत महत्त्व माना गया है। यद्यपि सब बुद्धि-तत्त्वों में सब अंश प्रधान रहता है तथापि कहीं रजोगुण अधिक उद्भूत रहता है और सब तथा तम विरोधित रहते हैं। कहीं सब और तम ही उद्भूत रहते हैं और सब विरोधित।

ब्रह्मा की उपाधिभूत बुद्धि में रजोगुण ही अधिक प्रकट रहता है और सब-तम विरोधित रहते हैं। बिष्णु और मोक्ष में क्रमशः सब और तम अधिक रहते हैं और अल्प विरोधित रहते हैं। किसी-किसी बुद्धितत्त्व म तो रजोगुण और रजोगुण रहने अधिक होते हैं कि वहाँ सब अंशतः रहता हुआ भी नहीं क बराबर प्रतीत होता है। इसलिये, वह महत्त्व शब्द का वाच्य होता हुआ भी अथवा अज्ञान, अवैराग्य अनेक-वर्ग आदि अनेक दुर्युक्तों से युक्त होता है। इस प्रकार की बुद्धिवासे मनुष्य बर्माचरण से निराकुल विमुक्त रहते हैं।

## अहङ्कार-विचार

अब अहङ्कार के विषय में विचार करते हैं। महत्त्व से अहङ्कार की उत्पत्ति होती है। बुद्धि-विरोध का ही नाम अहङ्कार है। अहन्ता (अहमाकार), इहन्ता (इहमाकार) बुद्धि को ही बुद्धि-विरोध कहते हैं। अहन्ता के बिना इहन्ता का उद्भव नहीं होता। इसलिये, अहन्ता बुद्धि-विरोधभूत अहङ्कार की उत्पत्ति हुई। वह तृतीय तत्त्व है। महत्त्व के समान अहङ्कार के भी ललादि गुणों के उत्कर्षाधिक्य से तीन प्रकार के भेद होते हैं। सात्विक को वैकारिक राजस को वैजस और तामस को भूरादि भी कहते हैं। वहाँ रजोगुण और तमोगुण को बचाकर सबगुण ही उत्कृष्ट रहता है वही सात्विक अहङ्कार की स्थिति है। सात्विक अहङ्कार राजस की सहायता से प्रवृत्तिर्मा एकाग्र इन्द्रियों को उत्पन्न करता है। पञ्चकामेन्द्रिय पञ्चकर्मिन्द्रिय और मन के ही एकाग्र इन्द्रियाँ हैं। पञ्चतन्मात्र में—शब्द स्पर्श रस रस और गन्ध ये पाँच आते हैं। इन क भेद होते हैं—सविशेष और निर्विशेष। शब्द में उदात्त अनुदात्त निपाद और सम्बन्ध आदि विशेष गुण रहते हैं। स्पर्श में उष्णत्व शीतत्व, सूक्ष्म आदि रूप में शुक्लत्व कृष्णत्व आदि; रस में मधुरत्व अम्लरस आदि और गन्ध में सुगन्ध अगुगन्ध आदि विशेष गुण रहते हैं। ये पञ्च तन्मात्रार्थ क्रमशः आकाश, वायु अग्नि, जल और पृथिवी इन पञ्च महाभूतों की प्रकृति हैं। मूलप्रकृति महत्त्व अहङ्कार, पञ्चतन्मात्र पञ्चमहाभूत पञ्चकामेन्द्रिय पञ्चकर्मिन्द्रिय तथा मन के सब मिलकर बीबीस तत्त्व आते हैं। बीबीस ही तत्त्व मुख्य हैं। यही बीबीसमा है। इससे निम्न सर्वत्र ईश्वर वाक्य-मय म नहीं माना जाता। बीबीसमा प्रति शरीर में निम्न निम्न है। यदि बीबीसमा को निम्न निम्न न माना जाय तो एक के बड़ होने पर सबको बड़ एक के मुक्त होने पर सबको मुक्त, एक को मुक्ती होने पर सबको मुक्ती एक को मुक्ती होने पर सबको मुक्ती मानना होगा। इसलिये, सात्विक-व्यवस्था में सिखा है—अस्मादि-स्मरणपाठः

पुरुषबहुत्वम्'। यही बीजात्मा अनादि, सत्य, चतन, सर्वगत, निर्गुण, कूटस्थ, नित्य ब्रह्मा, मोक्षा और क्षेत्रविद् भी कहा जाता है।

वैशेषिकों के मत में द्रव्यगुणादि जो सात पदार्थ माने गये हैं, उन सबका इन्हींमें अन्तर्भाव हो जाता है। यथा—पृथिवी आदि नव पदार्थों में पृथिवी अलग सब, वायु आकाश और मन इन छह पदार्थों का सत्त्व नाम से ही निर्देश किया गया है। आत्मा का पुरुष पद से निर्देश किया गया है। इनके मत में दिक् और काल का आकाश में ही अन्तर्भाव माना गया है। सूत्रकार ने भी सिखा है—  
'दिक्काशावाकाशदिभ्यः'। अर्थात्, दिक् और काल आकाश से ही सिद्ध हो जाते हैं।

गुण्य कर्म और सामान्य को द्रव्य से अतिरिक्त कोई पदार्थ सांख्यकार नहीं मानते। इसलिये, विशेष और समवाय भी इनके मत में अनुपपुक्त ही हैं। अभाव भी इनके मत में मानान्तर-स्वरूप ही है। जैसे घट का प्रागभाव मृत्तिका-स्वरूप ही है। उसका प्रस्यसामाव घट का लयव-स्वरूप है। घट का अत्यन्ताभाव अतिक्रमण (भूतल)-स्वरूप है। घट का अन्व्योप्याभाव पटादि-रूप है। इसलिये, अभाव भी इनके मत में नहीं माना जाता।

## सांख्यीय सृष्टि-क्रम

सृष्टि-क्रम के सम्बन्ध में सांख्य का स्वतन्त्र विचार है। सृष्टि के आदिकाल में स्वतन्त्र प्रवृत्तिवाली चक्का मूल प्रकृति ही थी। वह प्रवृत्तिसमाप्त होने के कारण स्वयं लुप्त होकर पुरुष-विशेष-संज्ञक जीव-विशेष को मारागण्य पदवाच्य है, के साथ संपुक्त होती है। इसके बाद अग्न्य सत्तातीय प्रकृति के अशो के साथ, म्यूनाधिकमात्र से, मिलकर मूत्तल का आरम्भ करती है।

यहाँ यह शङ्का होती है कि 'असङ्को अयं पुरुषः' अर्थात् पुरुष असङ्ग है तब वह प्रकृति के साथ संयोग कैसे करता है? इसका उत्तर यह है कि विकार का हेतु जो संयोग है पुरुष में उसीका अभाव भुति बताती है। प्रकृति के साथ पुरुष का संयोग होने पर भी पुरुष में विकार नहीं होता। वह 'पश्यन्मिराम्यता' बना रहता है।

महत्तत्त्व चेतन और अचेतन उभयात्मक माना जाता है। प्रकृति में अचेतन अंश की ही मुख्य उत्पत्ति मानी जाती है। चेतन अंश की अस्मिन्पत्ति-भाव होती है। चेतन (पुरुष) का प्रतिबिम्ब ही महत्तत्त्व में मालित होता है। इसलिये, इसकी उत्पत्ति गौरव मानी गई है। इसी प्रकार, सृष्टि के आरम्भ में महत्तत्त्व के कारणीभूत विषम अवरणावासे गुणत्रय के सम्बन्ध में जीवविशेषभूत आदिराशि भी अस्मिन्पत्ति होती है। यही प्रकृति की अविद्याजी बेनी है। इसका नाम महालक्ष्मी, पुर्णा मयानी, भगवती आदि पुराणों में प्रतिष्ठित है। जीव में रहमवाली चितनी विशेषताएँ हैं वे मयानादि उपाधि के सम्बन्ध से ही मालित होती हैं। इसलिये ये सब ओगापिक बड़े जाते हैं। इसके पहल ओगापिक विशेषताओं से रहित निविशेष जीवसमष्टिरूप है, उसीको ब्रह्म कहते हैं और उपाधिविशिष्ट विशेष जीवसमष्टि को स्वप्न कहते हैं।

विशेषता बबल उपाधि-युक्त ही है, जीव का वर्ग नहीं। जीव की उपाधि सिद्ध शरीर ही है। बुद्धि, अहङ्कार, मन पञ्चकामेन्द्रिय, पञ्चकर्मेन्द्रिय और पञ्चमहाभूतों व समुदाय को सिद्ध-शरीर कहते हैं।

कहीं-कहीं सत्रह तत्त्वों के समुदाय को ही सिद्ध-शरीर कहा गया है। उनके मध्य में अहङ्कार का बुद्धि व ही अन्तर्भाव माना जाता है। बुद्धि का जो वृत्तिमेव है, उसीका नाम प्राप्य है। यह कोई निश्चय तत्त्व नहीं माना जाता। आत्मवैतन्य की अविच्छिन्न उपाधि व ही होती है अतः आत्मवैतन्यामिच्छा का आचार उपाधि ही होती है। जिस प्रकार, अग्नि की अविच्छिन्नता का आचार ईश्वर ही होता है। सबसे पहले वह सिद्ध-शरीर स्वप्न का उपाधिभूत एक ही होता है। बाद में उसके अंशभूत व्यक्तिगत शरीर अग्नि बीजों की उपाधि होकर अनेक प्रकार में विभक्त होते हैं। जैसे—जिज्ञा के सिद्ध-शरीर से अनेक पुत्र के सिद्ध-शरीर उत्पन्न होते हैं। यही स्वप्न अपने सूक्ष्म सिद्ध-शरीरावयवों को अपने सूक्ष्म चैतन्यों से संयुक्तकर सब प्राणियों की उत्पत्ति करता है। जीव वस्तुतः परस्पर मिश्र ही हैं।

यहाँ शङ्क यह होती है कि यदि व्यक्तिगत-शरीर-रूप उपाधि के संयुक्त होने से ही जीवसंज्ञा होती है तो जीवों में भेद भी उपाधिगत ही होना चाहिए, स्वामात्मिक भेद मानना कुछ नहीं होता। इसका उत्तर यह होता है कि उपाधि से जीवों में अविच्छिन्न भेद उत्पन्न नहीं होता किन्तु जैसे विद्यमान पदार्थ परार्थ ही के प्रकार से अविच्छिन्न होता है वैसे विद्यमान जीवगत स्वामात्मिक भेद भी शरीर प्राप्ति उपाधि से ही अविच्छिन्न होता है। क्योंकि जीवगत परस्पर भेद स्वामात्मिक ही होता है। पूर्वोक्त स्वप्न का स्थूलशरीरोपाधि व विच्छिन्न होने के कारण नारायण कहते हैं। स्थूल शरीर क्या है? और इसकी उत्पत्ति किस प्रकार होती है? इस सम्बन्ध में वाक्य का अपना स्वतन्त्र विचार है जिसको आगे दिखाया जा रहा है।

सम्बन्ध से अहङ्कार की उत्पत्ति होती है अहङ्कार से तन्मात्राएँ। अहङ्कार महत्त्व का दृष्टमात्र होता है। अहङ्कार से उत्पन्न तन्मात्राओं में शब्दतन्मात्रा से उत्पन्न जो आकाश है वह अहङ्कार का दृष्टमात्र होता है। आकाश का दृष्टमात्र वायु, वायु का दृष्टमात्र तेज तेज का दृष्टमात्र अक्ष और अक्ष का दृष्टमात्र भूविषी, यही स्थूल-शरीर का बीज है। यही बीज अरब रूप में परिवर्तित होता है। उनी अरब में अक्षरसमुदायक स्वप्न का शरीर रहता है। यही स्थूलशरीरोपाधिरिति होवे से नारायण-वद का वाक्य होता है।

इन्द्रियों के पहले तन्मात्राएँ होती हैं या तन्मात्राओं व पहले इन्द्रियाँ अथवा जीव की इन्द्रिय किन्तु पहले उत्पन्न हुई इसमें कोई क्रम-निश्चय नहीं होता। बबल तन्मात्राओं की उत्पत्ति में क्रम-निश्चय रहता है। सबसे पहले सामान्य अहङ्कार से शब्द-तन्मात्रा की उत्पत्ति होती है। उस अहङ्काररहित शब्दतन्मात्रा से शब्द और स्पर्श दोनों गुणोवासी स्पर्शतन्मात्रा उत्पन्न होती है और अहङ्काररहित स्पर्शतन्मात्रा से शब्द स्पर्श और रूप गुणोवासी रूपतन्मात्रा उत्पन्न होती है। अहङ्काररहित रूपतन्मात्रा से शब्द स्पर्श, रूप गुणोवासी रसतन्मात्रा उत्पन्न होती है। अहङ्काररहित रसतन्मात्रा से शब्द स्पर्श,

रूप रस और गन्ध गुणोवासी गन्धतन्मात्रा उत्पन्न होती है। इन पञ्चतन्मात्राओं से ही क्रमशः उत्तरोत्तर एक अधिक गुणवाले आकाशादि पञ्चमहाभूतों की उत्पत्ति होती है। इस प्रकार, मूलप्रकृति महत्त्व अहङ्कार और पञ्चतन्मात्राएँ पञ्चज्ञानेन्द्रिय पञ्चकर्मेन्द्रिय मन तथा पञ्चमहाभूत ये मिलकर चौबीस तत्त्व होते हैं। पुरुष प्रकृति-विकृति व अतिरिक्त अवयव और निर्लेप होता है। इसको मिलाकर सांख्य-मत में कुल पचीस तत्त्व होते हैं।

इस प्रकार मूलतः दो ही तत्त्व हैं—एक चित्, दूसरा अचित्, अर्थात् पुरुष और प्रकृति। इन दोनों के अमेद-ज्ञान से ही पुरुष ब्रह्म होता है। और, इन दोनों के मेद-ज्ञान के विवेक से ही पुरुष भ्रूत होता है। चारास ब्रह्म कि पुरुष और प्रकृति के अविवेक-ज्ञान से ही बन्धन और विवेक-ज्ञान से ही मोक्ष होता है। इसी मेद-ज्ञान के लिए ही मूलप्रकृति के परिणामस्वरूप मद्रादि तत्त्वों की सृजना की गई है। अन्धकार आत्मा के उपाधिभूत जो बुद्धि, मन माय शरीर आदि हैं उनसे आत्मा का विवेक-ज्ञान नहीं होता। इन सब तत्त्वों का परिगणन सांख्यकारिका के एक ही श्लोक में किया गया है—

‘मूलप्रकृतिरविकृतिः मद्राद्याः प्रकृतिविकृत्याः सप्त।

चोक्तकल्प विचारः न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः ॥

साब ब्रह्म है कि मूल प्रकृति किसी की विकृति नहीं होती। मद्रादि सात तत्त्व प्रकृति और विकृति दोनों होते हैं। मद्राद्य अहङ्कार की प्रकृति और मूलप्रकृति की विकृति है। एवं अहङ्कार भी मद्राद्य की विकृति और तमोगुण व अधिक प्रकट होने से शुद्ध-स्पर्शादि पञ्चतन्मात्राओं की प्रकृति भी होता है। और, यही अहङ्कार-तत्त्व तत्त्व-गुण के अधिक होने से भोज त्वक्, अग्नि रतना और प्राण इन पाँच कामेन्द्रियों और वाक् पाप्ति पाह पापु और उपत्य इन पाँच कर्मेन्द्रियों और मन की प्रकृति होता है। रजोगुण ही तत्त्व और तम म क्रिया का उत्पादन करता है। इसलिए, इसका भी कारवत्त्व माना जाता है। उक्त सात तत्त्व प्रकृति और विकृति दोनों हैं। इनके अतिरिक्त सोलह तत्त्व वचन विकृति होते हैं। क्योंकि इनसे किसी तत्त्वान्तर की उत्पत्ति नहीं होती। पुरुष प्रकृति और विकृति कुछ भी नहीं है। वह अचञ्च निर्गुण और निर्लेप है। मूल प्रकृति किसी की विकृति नहीं होती कारण यह है कि उसको विकृति मानने से उसका कोई अन्व कारण सामगा होगा। पुनः उसका कारणान्तर मानने में अनवस्था दोष हो जाता है। इसीलिए सूत्रकार ने भी लिखा है—‘मूले मूलानावाहमूलं मूलम्’। अर्थात् मूलप्रकृति अमूल है। इसमें कोई कारण नहीं है। ऊपर लिख चुके हैं कि रजोगुण ही तत्त्व और तम में क्रिया का उत्पादन करता है। ईश्वरकृपा ने भी सांख्यकारिका में इस विषय में लिखा है—

‘अमिमामोऽहङ्कारस्तस्माद्विविधाः प्रवर्तन्ते सर्गाः।

एकग्रह्य कारवत्त्वान्तरतन्मात्रा पञ्चकर्मैव ॥

छान्दिक एकग्रह्यः प्रवर्तते वैकुण्ठद्वारात्।

मूलादौल्लभ्याः स सामस्यसौम्यानुभवश्च ॥

इन कारिकाओं का वाचस्पति मिश्र ने मार्कार्य लिखा है कि अग्निमान को ही अहङ्कार कहते हैं। अहङ्कार से दो प्रकार की सृष्टि होती है एक प्रकाशक दूसरा अङ्क। प्रकाशक इन्द्रियाँ हैं और शब्दादि पञ्चतन्मात्रा अङ्क। वहाँ योंका होती है कि एक ही अहङ्कार से प्रकाशक और अङ्क इन दो प्रकार की विवक्षित सृष्टि किस प्रकार होती है? इसका उत्तर में उपयुक्त कारिकाकार कहते हैं कि 'सात्विक एकारशक्तः' वात्पर्य यह है कि एक ही अहङ्कार तत्त्व रख और तम इन तीन के उत्कर्ष और अवक्षय से तीन प्रकार का होता है। उनमें सात्विक के आधिक्य से सत्वप्रधान वैद्वत् कहा जाता है। तमोगुण के आधिक्य से तमप्रधान भूतादि कहा जाता है। और रजोगुण के आधिक्य से रजःप्रधान वैद्वत् कहा जाता है। प्रकृत में वैद्वत्संलक्षित सत्वप्रधान अहङ्कार से एकारश इन्द्रियों की उत्पत्ति होती है। इसलिये, इनको भी सात्विक कहा जाता है। भूतादि नाम का भी तामस अहङ्कार है, उसके पञ्चतन्मात्राओं की उत्पत्ति होती है। रजःप्रधान को वैद्वत् अहङ्कार है उसका दूसरा कोई काम नहीं है। अर्थात् वैद्वत् अहङ्कार किसी तत्त्वान्तर का स्वतन्त्र कारण नहीं होता। किन्तु वैद्वत् और भूतादिक सहायकमात्र होते हैं। वात्पर्य यह है कि तत्त्वगुण और तमोगुण समर्थ होने पर भी तत्त्वतः कुछ भी नहीं कर सकता अतः कि रजोगुण उसका सञ्जाजन न करे। इसलिये, उक्त कारिका में 'वैवृताभुमवम्' कहा गया है।

'बुद्धीन्द्रियाणि' में इन्द्र शब्द आत्मा का वाचक होता है। इन्द्रत्व (आत्मनः) बुद्धिम् (ज्ञापकम्) इस व्युत्पत्ति से इन्द्रिय शब्द का अर्थ आत्मा का वाचक होता है, क्योंकि इन्द्रिय-प्रवृत्ति के द्वारा ही आत्मा का अनुमान किया जाता है। इन्द्रिय शब्द सात्विक अहङ्कार के काम में ही वाचक माना गया है इसलिये अहङ्कार में उसकी अस्तिव्याप्ति नहीं होती। मन के तीन विरोधस्थ स्थि गये हैं—उन्मात्मान्त संकल्प और इन्द्रिय।

मन कानेन्द्रिय और कर्मेन्द्रिय दोनों के प्रवर्धक होने से उन्मात्मान्त है। उन्मात्मान्त का तात्पर्य है—सम्यक् कल्पना करनेवाला अर्थात् वहाँ विरोध-विरोधभाव से अक्षय प्रकाशक कल्पना की जाय। मनस्तंभुक्त इन्द्रिय के द्वारा परलक्ष्यमात्र रूप से ही वस्तु का ज्ञान होता है। बाद में यह इस प्रकार का है इस प्रकार का नहीं है इसमें यह विरोधता है इस प्रकार सम्यक् विवेचन करना मन का कार्य है। जैसे, अन्व इन्द्रियाँ सात्विक अहङ्कार के कार्य हैं वैसे मन भी सात्विक अहङ्कार का कार्य है इसीलिये यह मन भी इन्द्रिय कहा जाता है। आकाश अग्नि पद्ममहामूत और एकारश इन्द्रियाँ—य सोलह तत्त्व उक्त शिक्तिके कहे जाते हैं। ये किसी की प्रकृति नहीं होत।

### मातृक पदार्थ आर मन्त्र

अथ मौलिक पदार्थों का तत्त्व म परिगणन कभी नहीं किया गया इस बात को सिद्धाया जाता है। शास्त्र-शास्त्र के अनुसार विवेक-ज्ञान से ही मौलिक-विधि मानी गई है। विवेक का अर्थ है चित् और अचित् में भेद का ज्ञान। भेद का ज्ञान मस्तिष्की और अनुभवाधी

ज्ञान का सापेक्ष ही होता है। जिसका मेह होता है, वह प्रतियोगी कहा जाता है। और जिसमें मेह होता है, वह अनुयोगी कहा जाता है। जैसे—गो का मेह अश्व में है, वहाँ गो प्रतिबोली और अश्व अनुयोगी होता है। गो और अश्व के ज्ञान के बिना गो और अश्व में मेह का ज्ञान नहीं हो सकता। प्रकृत में प्रकृति और पुरुष दो तत्त्व माने जाते हैं। क्योंकि, इन्हीं के विवेक-ज्ञान से मोक्ष होता है। अतः 'तत्त्वज्ञानाम्योक्षः' वह प्रवाद सङ्गत होता है। इसीलिए, विवेक ज्ञान में प्रतियोगितया अथवा अनुयोगितया जिसका सम्बन्ध रहे, वही तत्त्व का सामान्य लक्षण सिद्ध होता है। अतएव प्रकृति पुरुष का स्वस्म-ज्ञान आवश्यक होता है।

मूलप्रकृति के अत्यन्त सूक्ष्म होने के कारण उसका ज्ञान होना असम्भव है। इतना ही नहीं, प्रकृति का साक्षात् कार्य महत्त्व, महत्त्व का कार्य महद्भार और उसका कार्य पञ्चतन्मात्र ये सात तत्त्व भी सूक्ष्म ही हैं। इसीलिए, इनका भी विशद रूप से ज्ञान होना सम्भव नहीं। प्रकृति की परम्परा में इन्द्रियों या शूनों के समूह में इन सैकड़ विकारों को विशद रूप से जाना जा सकता है। सैकड़ विकारों का विशद रूप से ज्ञान होने पर उनसे भिन्न पुरुष में मेह-ज्ञान होना सुकर हो जाता है। वास्तविक यह है कि सैकड़ विकारों से पुरुष में मेह सिद्ध होने पर उनका मूल कारण को मूलप्रकृति है, उससे भी पुरुष में मेह-ज्ञान आवश्यक सिद्ध हो जाता है।

अश्व, घट आदि को भौतिक पदार्थों हैं, उनके अत्यन्त होने के कारण उनका विशद रूप से ज्ञान होना सम्भव नहीं है। और भी मोक्ष के साधनभूत मेह-ज्ञान में भौतिक गो पदार्थों का ज्ञान आवश्यक भी नहीं है। कारण यह है कि पृथिवी आदि भूतों के साथ आत्मा के मेह-ज्ञान होने पर भौतिक पदार्थों के साथ मेह-ज्ञान की आवश्यकता भी नहीं रहती। क्योंकि पुरुष निर्विरोध है उसका विधि-मुख से ज्ञान नहीं हो सकता। अर्थात् यह स्थूल है, नील है, पीत है, इस प्रकार विधि-मुख से आत्मा का ज्ञान नहीं हो सकता। किन्तु, वह (आत्मा) नील नहीं है पीत नहीं है इत्यादि निषेध-मुख से ही इसका ज्ञान होना सम्भव है।

अब यहाँ यह विचारना है कि अब यह (आत्मा) स्थूल नहीं है मल्ल नहीं है पीत नहीं है, इत्यादि निषेध-ज्ञान से आत्मा में इन्द्रियप्राप्त समस्त गुणों का निषेध हो जाता है तो फिर कौन-सा विशेष गुण पुरुष में रह जाता है जिसके निषेध के लिए भौतिक गोपदार्थों के ज्ञान की आवश्यकता हो।

सिद्ध है कि मोक्षसाधनभूत विवेक-ज्ञान में भौतिक पदार्थों का प्रतिपादितया या अनुयोगितया किसी प्रकार का सम्बन्ध नहीं है। और जिसका मध्यसाधन विवेक में प्रतिपादितया या अनुयोगितया सम्बन्ध रहता है वही वास्तविक तत्त्व कहा जाता है यह पहले भी शिष्ट बुद्धे हैं। इसीलिए, भौतिक पदार्थों की गहना तत्त्वान्तर में नहीं की गई।

अब यहाँ यह समझना चाहिए कि शम्भु स्वर्ण, रूप रत्न और गन्ध—इन पञ्चतन्मात्राओं से कम्पना आकाश, वायु तेज, अक्ष और पृथिवी इन पञ्च महाभूतों की

उत्पत्ति होती है। इसमें यह विशेषता है कि उत्तरोत्तर भूतों में एक-एक अधिक गुण हो जाता है। इसका कारण यह है कि पूर्व-पूर्व सूक्ष्मभूतसहित तन्मात्राओं से ही उत्तरोत्तर भूत उत्पन्न होते हैं। अतः, पूर्व सूक्ष्मभूत गुण भी उत्तरभूतों में आ जाते हैं। जैसे जबल शब्दतन्मात्रा से आकाश की उत्पत्ति हुई इसलिये आकाश में एक शब्द ही गुण हुआ। सूक्ष्म आकाशसहित स्पर्शतन्मात्रा से वायु उत्पन्न हुआ इसलिये वायु में शब्द और स्पर्श हो गुण हुए। इसी प्रकार, सूक्ष्म आकाश और वायुसहित रूप-तन्मात्रा से तेज की उत्पत्ति हुई। इसलिये, तेज में शब्द स्पर्श और रूप ये तीन गुण हुए। इसी प्रकार, जबल म शब्द स्पर्श, रूप और गन्ध ये चार गुण और पृथिवी में शब्द स्पर्श रूप रस और गन्ध ये पाँच गुण। पूर्व-पूर्व सूक्ष्मभूतों के कारण ही उत्तरोत्तर भूतों में एक-एक अधिक गुण हो जाता है। वैदिक सांख्यिक ग्रहणकार से इन्द्रियों की उत्पत्ति पहले ही बता चुके हैं।

इस तत्त्वों की उत्पत्ति के सम्बन्ध में सांख्यकारिका कहती है—

‘अद्वैतमहात् महतोऽद्भुतास्तस्माद् पञ्चम बोधकम् ।

तस्माद्वि चोत्पत्त्यात् पञ्चमः पञ्च भूतानि ॥’

मातार्थ यह है कि प्रकृति से महत्त्व, महत्त्व से अद्भुत और अद्भुत से ओन्नत मध्य उत्पन्न होते हैं। पञ्चतन्मात्रा पञ्चकानेन्द्रिय, पञ्च कर्मेन्द्रिय और मन ये सब मिलकर ओन्नत होते हैं। ये ही प्रकृति से सृष्ट पञ्चतन्मात्रा उत्पन्न हुए। इनसे मित् पञ्चतन्मात्रा उत्पन्न पुरुष है। इन पञ्चतन्मात्रा के सावक तीन प्रमाण होते हैं। प्रत्यक्ष अनुमान और शब्द। सांख्यकारिका में भी लिखा है—

‘उद्भूतानामनुभवजन्य सर्वप्रमाणसिद्ध्यात् ।

त्रिविधं प्रमाणमिह त्रयेवैव सिद्धिः प्रमाणादि ॥’

मातार्थ यह है कि उद्भूत अर्थात् प्रत्यक्ष अनुमान और आनुभवजन्य (शब्द) ये ही तीन प्रमाण सर्वप्रमाण से सिद्ध हैं। और, प्रमेय की त्रिविध प्रमाण के ही अधीन है। हम तीन प्रमाणों में ही उपमासादि अल्प प्रमाणों का अन्तर्भाव हो जाता है। प्रत्यक्ष प्रमाण का कहना यह है कि विषय-वस्तुविषय ओ इन्द्रिय है उसके साथ मन के विषय-देश में आश्रयमान ओ विषयकारक वृत्ति है वही प्रत्यक्ष-प्रमाण है। जब मन विषय-देश में जाता है तभी वह विषयकारक में परिणत हो जाता है उन्हीं परिणामविशेष का नाम वृत्ति है और इन्द्रियवस्तुविषय विषयकारक में परिणत मन की वही वृत्ति है प्रत्यक्ष प्रमाण। आत्मा के व्यापक होने के कारण उन्हीं विषय-देश में मन की वृत्ति का प्रतिबिम्ब उक्त (आत्मा) में पड़ता है। उन्हीं वृत्ति प्रतिबिम्ब से कुछ चैतन्य का भाव प्रत्यक्ष-प्रमाण है। इसी प्रकार व्याप्ति ज्ञान से उत्पन्न साध्यविशिष्ट पक्ष के आकार में परिणत जो मन की वृत्ति है वही अनुमान प्रमाण है। और, उन्हीं वृत्ति-प्रतिबिम्ब से कुछ आत्मचैतन्य का नाम अनुमिति है। इसी प्रकार आनुभवजन्य से अल्प पदार्थसत्ताकार में परिणत जो मन की वृत्ति है वही शब्द प्रमाण है और उन्हीं वृत्ति प्रतिबिम्ब से कुछ आत्मचैतन्य का नाम शब्दप्रमाण का शब्दोपपत्ति है।

परोक्षत्व, अपरोक्षत्व, स्मृतित्व, धरायत्व और विपर्ययत्व आदि जो धर्म हैं वे सब मनोवृत्ति के ही धर्म हैं और वे जबकि वृत्ति के प्रतिबिम्ब-रूप उपाधि के बराबरे आत्मवैतन्य में माहित होते हैं। आत्मवैतन्य तो असङ्ग और निर्लेप है। उपर्युक्त जो तीन प्रमाण हैं उन्हींके द्वारा पक्षीय तत्त्वों को सिद्ध करना है। उनमें प्रथम जो प्रमाण तत्त्व है, उसका साक्ष्य अनुमान प्रमाण ही है। वह भी 'सतः सञ्जायते' इस कार्यकारण-भाव के आधार पर ही होता है।

## सत् और असत् की उत्पत्ति का विवेचन

'सतः सञ्जायते' इस कार्यकारण-भाव के व्यवस्थापनार्थ चार प्रकार की विप्रतिपत्ति आधार्यों में दिखलाई है। अर्थात्, कार्यरूप समस्त अणु और इसके मूल कारण के इन दोनों के सर्व और असर्व के भेद से, चार पक्ष होते हैं— (१) असतः असञ्जायते। (२) असतः सञ्जायते। (३) सतः असञ्जायते। ४) सतः सञ्जायते। इन चार पक्षों में प्रथम पक्ष तो अत्यन्त असङ्गत है; क्योंकि असत्पदार्थों के साथ कार्यकारण-भाव शरा-विषाद के समान असम्भव है। असत् से सत् उत्पन्न होता है यह द्वितीय पक्ष शीशों का है। वे लोग समस्त भाव-पदार्थों को क्षणिक मानते हैं। और क्षणिक भाव-पदार्थों में कार्यकारण-भाव हो नहीं सकता। कारण यह है कि कार्य-क्षण में कारण नहीं रहता और कारण-क्षण में कार्य नहीं रहता। इतिहास, पूर्व क्षणिक भाव का जो विनाश (अभाव) है, उसीको उत्तर क्षणिक भाव का कारण अगत्या स्वीकार करना ही होगा। शीशों के मत में कानों की सत्ता क्षणिक अवस्थिति-रूप ही है। इनके मत में ऐसी कोई सत्ता नहीं है, जिसका कभी नाश न हो।

सत् कारण से असत्-कार्य की उत्पत्ति भाववादी वैशान्ठी मानते हैं। परन्तु सांख्यकारों के मत में सकल मिथ्याप्रपञ्च का कारण एक सद्ब्रह्म ही है। उसके कार्यमूल सकल प्रपञ्च उसीका विवर्त है। इनके मत में प्रपञ्च की व्यावहारिक सत्ता मानी जाती है पारमार्थिक सत्ता नहीं। इतिहास, प्रपञ्च की व्यावहारिक सत्ता होने पर भी पारमार्थिक सत्ता के न होने से प्रपञ्च-रूप कार्य असत् ही है। अतः 'सतः असञ्जायते' यह सिद्धान्त इनके मत से सिद्ध हो जाता है। इनके मत में पारमार्थिक सत्यत्व न होने से ही प्रपञ्च असत् माना जाता है शरा-विषाद के समान अत्यन्त दुष्प्रसङ्ग होने से नहीं। इतिहास, कार्य की उत्पत्ति इनके मत से असङ्गत नहीं होता; क्योंकि प्रपञ्च की व्यावहारिक सत्ता तो ये मानते ही हैं।

'सतः सञ्जायते' यह तृतीय पक्ष सांख्य का ही है। सत्-कारण से सत्-कार्य की उत्पत्ति ये मानते हैं। नैयायिकों का भी प्राणवाही मत है। भेद केवल इतना ही है कि नैयायिक कार्य के विनाशी होने पर भी उससे कुछ फल-व्यवस्था अवस्थित रहने से ही, उस पारमार्थिक सत्य मानते हैं। और, सांख्य लोग जिसका तीनो काष्ठ में कमी नाश न हो इस प्रकार का काष्ठजवावाक्यरूप सत्यत्व मानते हैं। यहाँ यह भी जान लेना आवश्यक है कि नैयायिक लोग भी कार्यावधि के पहले कार्य की सत्ता नहीं मानते।



इसका अर्थ है कि अविद्यमान (अस्त) को पदादि कार्य है, वे मृदादि कारण वत्ताप से उत्पन्न होते हैं। वैशेषिकों का भी यही मत है। इसलिये, सत्-कारण से अस्त-कार्य की उत्पत्ति नैसर्गिक और वैशेषिक दोनों का अविमत है।

अब यहाँ यह विचारना है कि अस्त तो सत् विपाद्य के समान द्रव्य है। इसलिये, वह किसी का उपादान नहीं हो सकता। और पूर्व द्रव्यिक पद का अभाव ही उत्तर द्रव्यिक पद का कारण बौद्ध मानते हैं। अभाव के स्वरूपरहित (द्रव्य) होने के कारण भावक्य पदादि के साथ साक्षात्त्व भी नहीं बनता। और साक्षात्त्व न होने से उपादानोपादेय भाव भी नहीं सिद्ध होता। एक बात और भी है कि अभाव को कारण मानते स हर जगह कार्य की उत्पत्ति होनी चाहिए। क्योंकि किसीका अभाव तो हर जगह रहता ही है। इसलिये, अभाव से भाव की उत्पत्ति नहीं माननी चाहिए। इसी प्रकार, सत् से भी अस्त की उत्पत्ति नहीं हो सकती। अस्त पदादि कार्य सत् मृदादि कारण से उत्पन्न होता है यह नैसर्गिकों का सिद्धान्त है। परन्तु, यह ठीक नहीं है। कारण यह है कि सत्ता के साथ सम्बन्ध का ही नाम उत्पत्ति है। और, सम्बन्ध दो विद्यमान पदार्थों के ही साथ होता है। सत् और अस्त के साथ सम्बन्ध नहीं हो सकता। अस्त सत्-विपाद्य के साथ अमृक शक्ति का सम्बन्ध हो गया इस प्रकार कहना उचित-वत्ताप ही कहा जायगा। इसी प्रकार अस्त पदादि पदार्थ कुलाद्यादि कारण-व्यापार से कदापि उत्पन्न नहीं हो सकता। इसका कारण अभी बता चुके हैं कि दो सत् पदार्थों के साथ ही सम्बन्ध होता है और सत्ता के साथ सम्बन्ध का ही नाम उत्पत्ति है।

यदि यह कहें कि सत्त्व और अस्तत्व से दोनों ब्रह्म के वर्म हैं तब प्रकार कटकत्व वर्मवाला सुबर्ह सुबर्हकार के व्यापार से कुलवस्तु वर्मवाला हो जाता है उसी प्रकार अस्तत्व वर्मवाला पदादि (ब्रह्मात्म) भी कुलाद्य-व्यापार से सत्त्ववर्मनिमित्त सत् पद हो जाता है। यह भी कुछ नहीं होता। कारण यह है कि यदि अस्तत्व का कार्य ब्रह्म का वर्म मानते हैं तो वम वर्म (आत्म) के बिना रह नहीं सकता इसलिये अस्तत्व वर्म का आत्म उत्पत्ति से पहले मानना आवश्यक हो जाता है। क्योंकि वर्म निरात्म नहीं रहता। इससे यह सिद्ध हो जाता है कि उत्पत्ति से पहले भी कार्य-कारण-सम में विद्यमान ही रहता है।

यहाँ एक दूसरी श्रृंखला होती है कि ब्रह्म का कार्य उत्पत्ति से पहले यदि सिद्ध ही है तो उसकी उत्पत्ति के लिए कुलाद्यादि व्यापार की आवश्यकता ही क्या है? इसका उत्तर यह होता है कि कुलाद्यादि व्यापार से केवल पद की अस्मिन्पत्ति होती है। कारण-व्यापार से पहले कारणकर्म में अस्मिन्पत्ति पद बाद में कारण-व्यापार से अस्मिन्पत्ति (प्रकट) हो जाता है। तब प्रकार, सिद्ध-समूह में अस्मिन्पत्ति को ठीक है यही निरीक्षण-व्यापार से अस्मिन्पत्ति हो जाता है। और गो-स्वतन में वत्त भाव हुए ही रोहन-व्यापार में अस्मिन्पत्ति हो जाता है। तब प्रकार निरीक्षण और रोहन वत्त अस्मिन्पत्ति होने से ही ठीक और वृत्त का कारण कहा जाता है उसी प्रकार स्वर्गादि भी पदादि के अस्मिन्पत्ति होने से ब्रह्मादि के कारण कहे जाते हैं।

असत् की उत्पत्ति में कोई द्वागन्त भी नहीं मिलता। इसलिए, कार्य कभी असत् नहीं हो सकता। यदि यह कहे कि असत् भगदि ही कारण-भ्यापार से उत्पन्न होता है यही द्वागन्त विद्यमान है, तो इसका उत्तर यह होता है कि यदि उभय पक्ष समस्त द्वागन्त हो, तो यह मान्य होता है। उक्त द्वागन्त साक्ष्यों का अभिमत नहीं है। वे किसी प्रकार भी असत् कार्य की उत्पत्ति नहीं मानते। केवल सत् पद की अभिमतिक ही इनके मूल में मान्य है।

दूसरी युक्ति यह है कि मृदादि आदि कारण पटादि कार्य से सम्भव होकर पटादि कार्य का उत्पादक होता है अथवा असम्भव होकर ही? यदि कार्य से सम्भव कारण को कार्य का उत्पादक मानें तो सम्भवम्भी पद कारण-भ्यापार से पहले सत् सिद्ध हो जाता है। क्योंकि 'घटोरेण सम्भवः' यह नियम सर्वमान्य है। यदि कार्य से असम्भव कारण को उत्पादक मानें तब तो मृदादि कारण से पटादि कार्य की भी उत्पत्ति होनी चाहिए, क्योंकि पद के समान पद भी असम्भव ही है।

इसी बात को प्रकारान्तर से साक्ष्याचार्यों ने लिखा है—

‘असत्कारणानि सम्भवः कारणैः प्रत्यक्षानि।

असम्भवस्य चोत्पत्तिमिच्छते न व्यवस्थितिः॥

इसका तात्पर्य यह है कि नैयामिक उत्पत्ति से पहले कार्य की सत्ता नहीं मानते हैं। इससे सम्भवम्भी अर्थात् सम्बन्धित मृदादि कारणों के साथ उसका सम्भव नहीं हो सकता। यदि कार्य से असम्भव कारण को ही कार्यात्पादक मान लें, तो मृदादि कारण से पटादि कार्य की भी उत्पत्ति होगी, पटादि की नहीं, इस प्रकार की जो व्यवस्था है, वह नहीं हो सकती।

इस पर नैयामिकों का यह कहना है कि कार्य ने साथ असम्भव बड़ी कारण कार्य का उत्पादक हो सकता है जिस कार्य न उत्पादन करने में वह समर्थ हो। दूरे शब्दों में जिस कारण में जिस कार्य न उत्पादन करने की शक्ति रहती है, वही कारण उस कार्य को उत्पन्न कर सकता है, दूसरा नहीं। जैसे मृदादि कारण में पटादि का ही उत्पादन करने की शक्ति रहती है पटादि की उत्पादन-शक्ति नहीं रहती इसलिए मृदादि पटादि को ही उत्पन्न करता है पटादि को नहीं। कारणगत उत्पादकत्व-शक्ति का ज्ञान कार्य देखकर ही होता है। मृदादि कारण से पटादि कार्य की उत्पत्ति कहीं नहीं देखी जाती इसलिए मृदादि से पटादि की उत्पत्ति नहीं हो सकती।

परन्तु साक्ष्यकारों का यह कहना है कि ऐतौत्पत्ति के पहले तत्त्व में विद्यमान को ऐतौत्पादकत्व-शक्ति है उसका ज्ञान तत्त्व की उत्पत्ति देखकर, पीछे अनुमान से होता है इसमें कोई विवाद नहीं है। किन्तु उत्पत्ति से पहले तत्त्व में रहनेवाली को ऐतौत्पादकत्व-शक्ति है वह उत्पत्ति के पहले तत्त्व से सम्भव है, अथवा नहीं यह विकल्परूप प्रवर्ण्य रह जाता है। क्योंकि यदि सम्भव कहे तो उत्पत्ति से पहले कार्य की स्थिति हो जाती है और यदि असम्भव कहे तो यह ऐतौत्पादकत्व

शक्ति है, देखा निरूपण नहीं कर सकने। कारण यह है कि असम्भव हेतु साध्य का अनुमापक नहीं हो सकता।

एक बात और है कि साध्य न मग्न म कार्य-कारण में मग्न नहीं माना जाता। अर्थात् कारणगत जो सत्ता है उसका अतिरिक्त कृत्री कोई कार्य की सत्ता है, वह नहीं माना जाता। इस अवस्था में तैत्तिरि की उत्पत्ति के पहले कारण की सत्ता रहने से उसका अगमि कार्य की भी सत्ता मानना इनके मत में आवश्यक हो जाता है। इसलिए, इनका लक्ष्यार्थवाद सिद्ध हो जाता है।

कार्यकारण-भाव के अमेद होने में अनुमान ही प्रमाण दिया जाता है। जैसे, पट-रूप कार्य (पट) तन्मू से भिन्न नहीं है (साध्य), पट के तन्मू-वर्मे होने से (हेतु) जो भिन्नसे अगमि नहीं होता वह उसका वर्म भी नहीं है (ध्वान्ति), जैसे अन्न गो का वर्म नहीं होता (द्वान्त)। तात्पर्य यह है कि इनके मत में तन्मू आदि कारण के ही वर्म पट आदि कार्य माने जाते हैं। उससे भिन्न कोई कार्य नहीं होता। यदि वह कहे कि तन्मू-स्वरूप ही यदि पट है तो प्रावरण का कार्य तन्मू से ही क्यों नहीं होता। इसका उत्तर यह होता है कि अवयव-लक्षित-विरोध के भेद से जब तन्मू में परमाणु का आविर्भाव हो जाता है तभी उसमें शक्तिपनोदम आदि प्रावरण का कार्य होता है अथवा नहीं। इसलिए, प्रावरण का कार्य तन्मू से नहीं होता। जिस प्रकार, कूर्म का अङ्ग उसके शरीर में प्रविष्ट रहता हुआ विरोधित रहता है और बाहर आने पर आविर्भूत होता है उसी प्रकार निघमान भी तन्मू-रूप कारण विरोधित रहने से कूर्माङ्ग के समान प्रतीत नहीं होता। इनके मत में बस्तु का आविर्भाव और विरोधाव ही होता है नाश नहीं।

इसी बात को प्रकाशान्तर से भीता में भी लिखा है—

‘माधुरी विच्छेद माधुरी वाग्माधुरी विच्छेद सत्ता।’

इसका तात्पर्य यह है कि अस्तु बस्तु की उत्पत्ति और सत् बस्तु का विनाश कभी नहीं होता। कृत्रे शब्दों में जो सत्य है वह सदा सत्य ही रहता है और जो अस्तु है वह सदा अस्तु ही रहता है। इस प्रकार, नैवासिद्धो न मत्त का व्यवहन कर अद्वैत वेदान्तिनों के मत का व्यवहन करने के लिए इनके मत का विवरण किया जाता है।

वेदान्तिनों का मत है कि सत् ब्रह्म में अस्तु प्रपञ्च का विघर्ष होता है। विघर्ष उसे कहते हैं कि जो अपने स्वरूप को न छोड़कर और स्वरूपान्तर से माधुरी हो। जैसे, ह्युक्ति में रजत और रज्जु में सर्प। जिस प्रकार ह्युक्ति और रज्जु अपने स्वरूप को बिना पहले रजत और सर्प के रूप में माधुरी होता है उसी प्रकार कर्त्रह भी अस्तु, प्रपञ्च रूप से माधुरी होता है। यहाँ साधकों का कहना है कि वह ठीक नहीं है। कारण यह है कि ह्युक्ति और रजत का जो द्वान्त दिया गया है वह उपपन्न नहीं होता। क्योंकि ‘नेर्द रजतम्’ ‘नार्थ सर्पः’ इस ज्ञान से रजत और सर्प का बोध हो जाता है इसलिए रजत और सर्प को विघर्ष मानना कुछ हो सकता है। परन्तु, ‘नार्थ प्रपञ्चः’ इस ज्ञान से प्रपञ्च का बोध नहीं होता। अतः, प्रपञ्च विघर्ष (अर्थ) नहीं हो सकता।

दूसरी बात यह है कि विचर्च का हेतु सारूप्य ही होता है वैरूप्य नहीं। जैसे शुद्धि और रजस में सारूप्य होने में ही विचर्च होता है। कहीं भी बृह्दारि विरूप में रजस का विचर्च नहीं होता। प्रकृत में अद्य पितृ और प्रपञ्च एक है, इसलिए दोनों में सारूप्य न होने से प्रपञ्च भ्रम का अविधान नहीं हो सकता है। इसलिए 'उतः उच्चायते' यह सांख्य का सिद्धान्त सिद्ध हो जाता है। सांख्यकारिका में भी यही सिद्धा है—

‘असद्वक्त्राद्युपादानप्रहयन् सखसम्मन्नाभावात् ।

उत्पत्त्यः सत्त्वकारणात् कारणाभावात् सत्त्वमयम् ॥

इस कारिका में सत्कार्य की सिद्धि के लिए जो-जो हेतु दिये हुए हैं, प्रायः उनका निरर्थक संक्षेप में परसे ही कर दिया गया है। इसलिए, इसका व्याख्यान यहाँ नहीं किया जाता। अबतक सत्कार्य के विरोधी बौद्ध नैयायिक और वेदान्ती के मत में दोष दिखाकर सत्कार्यवाद को पुष्ट किया गया। आगे प्रधान (मूलप्रकृति) में प्रमाण दिखाया जाता है। प्रधान की सिद्धि में केवल अनुमान को ही प्रमाण सांख्यो ने माना है। यहाँ अनुमान का प्रकार इस प्रकार होता है—

सकल पदार्थसमूह (पद) मुख-मुख-मोहात्मक कारण से बन है (साध्य) मुख-मुख-मोह से युक्त होने के कारण (हेतु) को जिससे मुख होता है वह समकारक ही होता है (व्याप्ति), जैसे—मुख से युक्त कुपटल का मुख ही कारण होता है (इष्टान्त)। तद्वत् सकल पदार्थ समूह भी मुख मुख-मोहात्मक ही है (उपनय), इसलिए वह मुख-मुख-मोहात्मक कारण से बन है (निगमन)। इस प्रकार, पञ्चावयव अनुमान से सकल पदार्थ-वस्तु का मूलकारण मुख-मुख-मोहात्मक ही सिद्ध होता है। यदि यहाँ कोई आशङ्का करे कि मूलकारण का पूर्वोक्त अनुमान से, मुख-मुख-मोहात्मकत्व सिद्ध हो जानेपर भी वह उत्पन्नरजस्तमोगुणात्मक है, वह सिद्ध नहीं होता। इसका उत्तर यह होता है कि मूलकारण में वा नुत्तात्मकता है बरी तब ही नुत्तात्मकता रजोगुण है और मोहात्मकता ही तमोगुण है। इसलिए मूलप्रकृति मुख-मुख-मोहात्मक उत्पन्नरजस्तमोम तया त्रिगुणात्मक (प्रधान) सिद्ध हो जाती है।

## मूल प्रकृति की त्रिगुणात्मकता

अब पदार्थमात्र की मुख-मुख-मोहात्मकता सिद्ध की जाती है। जैसे, कोई की अपने गुणों से अपने प्रति को गुण पश्चात्ती है; क्योंकि उस प्रति के प्रति उस की का उत्पन्न-गुण प्राप्नुत हो जाता है और वही की अपनी लक्षणियों के प्रति उत्पन्न का कारण होती है; क्योंकि उनके प्रति उत्पन्न जोगत रजोगुण प्रकट हो जाता है और वही की उत्पत्ती के प्रति मोह का कारण बन जाती है। उस समय उत्पन्न तमोगुण प्रकट रहता है। उपेक्षाविषयत्व का ही माम यह है; क्योंकि मूल वैषिय प्राप्नु में मोह बनता है। वैषिय-माम विषयवि राहित्य का है। उपेक्ष विषय में विषय की वृत्ति नहीं उदित होती। इसलिए मोह का उपेक्षाविषयत्व सिद्ध होता है। इसी प्रकार, प्रत्येक पदार्थ में मुख-मुख और मोह का होना सिद्ध होता है और मुख-मुख मोह तमोगुण रजोगुण और तमोगुण का ही बर्म है। इस कारण पदार्थमात्र त्रिगुणात्मक

विद्य होता है और इसके मूलकारण का निगुणात्मकप्रकृतिव भी विद्य हो जाता है।  
उक्त विज्ञान का पुष्ट करनेवाली एक भुक्ति भी इमेतावत्तरोपनिषद् में पाई जाती है—

‘अन्तमेवां सोदितगुह्यकृष्णाम्। मन्त्राः सूत्रमाणां सत्त्वः।

अथो ह को ह्युपमावोऽभ्युतेते ब्रह्मत्वेनां भुक्तमोगामवोऽभ्यः॥’

इसका तात्पर्य यह है कि ‘न जायते इति ब्रह्मा’ इस व्युत्पत्ति से जितकी उत्पत्ति नहीं हो उसका ब्रह्मा करते हैं। मूल प्रकृति नित्य होने से उत्पन्न नहीं होती, इसलिए ब्रह्मा शब्द में उल्लेख शेष होता है। यह एक ही है इसलिए ‘एकाम्’ विशेषण दिया है। ‘सोदितगुह्यकृष्णाम्’ इस विशेषण से सत्त्वगुण रसागुण और तमोगुण का बोध होता है। जैसे साहित्य (रस) कुमुद्वारि पद का रसक होता है वैसे परार्थ-गत रसागुण भी प्रत्यक्ष को रसित करता है। इसलिए, रसकत्व-साधर्म्य से साहित्य शब्द से रसागुण का ही प्रवण होता है। इसी प्रकार, गुह्य (उपनिषद्) एवं अवि (प्रकाशक) शब्दों से इतिप्र प्रकाशकत्व-साधर्म्य से गुह्य शब्द का अर्थ सत्त्व-गुण होता है। इसी प्रकार, कृष्ण मेधावि एवं कावचक होता है इसलिए कावचकत्व-साधर्म्य से कृष्ण शब्द में सत्त्वगुण का ही बोध होता है। इस प्रकार, ‘साहित्यगुह्यकृष्णाम्’ इस विशेषण से सत्त्वगुणसमोपमवी मूलप्रकृति का ही बोध होता है। यह निगुणात्मिका मूलप्रकृति ‘सत्त्वमा’ स्वसमानवालीय निगुणात्मक ‘ब्रह्मी मन्त्राः’ सकल पदार्थों को उत्पन्न करनेवाली होती है। अर्थात्, वही निगुणात्मक मूलप्रकृति निगुणात्मक सकल वचनचर प्रपञ्च को उत्पन्न करती है। ‘अथो ह को एकवचन पुरुष ‘अपमावा’, उक्त प्रकृति की सेवा करता हुआ ‘अनुरोधे’ अनुसरण करता है। अर्थात्, उन्हीं प्राकृत पदार्थों में रत रहता है। ‘अन्त्या ब्रह्माः अन्त्य मुख पुरुष ‘अनुमोनामनाम्’ जित प्रकृति का भोग कर लिया है उक्त प्रकृति का ब्रह्मति’ त्याग कर देता है। इस मन्त्र के पूर्वाह्न में मूल प्रकृति निगुणात्मक विद्य होती है और उत्तरार्ध में आत्म (पुरुष)-गत मेद विद्य किया है। इसी मन्त्र में आचार पर साध्य-शास्त्र का निर्माण हुआ है।

अब यहाँ यह शङ्का होती है कि अचेतन प्रकृति बिना चेतन की सहायता से महद्वादि कार्वाणवाद में प्रवृत्त नहीं हो सकती; क्योंकि लोक में कहीं भी चेतन की प्रेरणा के बिना अचेतन का किसी कार्य के लिए स्वयं प्रवृत्त होना नहीं देखा जाता; जैसे रथ ब्रह्म आदि अचेतन पदार्थ चेतन की प्रेरणा के बिना स्वयं नहीं चलते। इसलिए, उक्त प्रेरक अभिज्ञाता सर्वार्थवर्ती परमेश्वर की मानना आवश्यक हो जाता है।

साध्य-शास्त्र का कहना है कि यह शङ्का ठीक नहीं है। क्योंकि बिना चेतन की सहायता के भी लोक में अचेतन की प्रवृत्ति देखी जाती है। जैसे वायु की दृष्टि के निमित्त अचेतन दूध की प्रवृत्ति लोक में देखी जाती है। अचेतन मेघ भी लोकोपकार के लिए किसी चेतन की सहायता के बिना ही काल-वर्षा में प्रवृत्त हो जाता है। इसी प्रकार, अचेतन प्रकृति भी पुरुष की सृष्टि के लिए स्वयं प्रवृत्त हो जाती है। साध्यकारिका में भी लिखा है—

‘अन्तविद्विधिमित्तं चोत्पन्नं तथा प्रवृत्तिवत्त्वं।

ह्युपनिषुधिमित्तं तथा प्रवृत्तिः प्रकाशकः॥’

मान यह है कि जैसे अन्त अचेतन पुरुष की, बाल की पुष्टि के लिए, स्तन में प्रवृत्ति होती है, वैसे अचेतन प्रकृति की भी, पुरुष के मोक्ष के निमित्त, प्रवृत्ति होती है।

## प्रकृति की प्रवृत्ति से पुरुष का मोक्ष

यहाँ एक प्रश्न और उठता है कि प्रकृति की प्रवृत्ति से पुरुष का मोक्ष किध प्रकार सिद्ध हो सकता है? इसका उत्तर यह है कि मोक्ष आत्मन्तिक ज्ञान-निवृत्ति को कहते हैं और आत्मन्तिक ज्ञान-निवृत्ति प्रकृति-पुरुष के विवेक-ज्ञान से होती है। विवेक-ज्ञान प्रकृति के स्वरूप-ज्ञान के बिना नहीं हो सकता। सांख्यवादी यह नहीं मानते कि ईश्वर अपनी कल्याण से सृष्टि का प्रवर्तक होता है।

सांख्यवादी इसमें यह प्रश्न उपस्थित करते हैं कि ईश्वर सृष्टि से पहले अपनी कल्याण के कारण प्रवृत्त होता है या सृष्टि के बाद? यदि सृष्टि के पहले कहें, तो सिद्ध नहीं होता; क्योंकि परब्रह्मप्रायेकज्ञ ही कल्याण है। और पुरुष शरीर-सम्बन्ध के बिना नहीं हो सकता। शरीर-सम्बन्ध सृष्टि से पहले नहीं होता। इसलिए, सृष्टि में पहले कल्याण का होना असम्भव है। यदि सृष्टि के बाद कहा जाय तो भी ठीक नहीं बैठता; क्योंकि कल्याण के बाद सृष्टि और सृष्टि के बाद कल्याण यह परस्परविरुद्ध हो जाता है। इसलिए, कल्याण से सृष्टि नहीं मान सकते। जैसा पहले कह चुके हैं कि विवेक-ज्ञान प्रकृति के स्वरूप-ज्ञान के बिना नहीं हो सकता और प्रकृति का स्वरूप भी असम्भव है अतः ज्ञानमयता ज्ञान नहीं हो सकता। प्रकृति के स्वरूप-ज्ञान के बिना कबल पुरुष से मोक्ष का ज्ञान होना असम्भव है। इसीलिए, प्रकृति की प्रवृत्ति होती है। प्रकृति की प्रवृत्ति के बाद भौतिक शरीरों का ज्ञान विरह रूप से होना सुलभ हो जाता है। उसके बाद भौतिक कार्यों से पुरुष का मोक्ष-ज्ञान अवश्य हो सकता है। मृत से पुरुष का मोक्ष-ज्ञान होता है। मृत के कारण तन्मात्रा और उसके कारण अहङ्कार से पुरुष का मोक्ष-ज्ञान होता है। कारण-परम्परया 'श्रुतास्मृती' म्याय में प्रकृति से भी पुरुष का विवेक-ज्ञान सुलभ हो जाता है, जिससे पुरुष का मोक्ष होना भी सुलभ हो जाता है।

## प्रकृति-पुरुष की परस्परापेक्षिता

एक बात और भी शायद है कि पुरुष के संयोग से ही प्रकृति में व्यापार होता है जैसे पुष्पक के संयोग से लोहा में मित्रा-शक्ति आ जाती है। प्रकृति और पुरुष का संयोग 'परस्परविरुद्ध' म्याय में परस्परापेक्षामुक्त ही होता है। जैसे—प्रकृति योग्य है, वह लोहा पुरुष की अपेक्षा करती है और पुरुष योग्य प्रकृति की अपेक्षा करता है। इस प्रकार, परस्परापेक्षा में दोनों का संयोग होता है जिससे सृष्टि का विस्तार होता है।







## मीमांसा-दर्शन

यम के अनुष्ठान से ही अग्निमय ब्रह्म की सिद्धि होती है, यह भुक्ति, स्मृति पुराण आदि अनेक कर्म-ग्रन्थों में प्रतिष्ठित है। यहाँ विज्ञासा होती है कि कर्म का अन्त्य क्या है? कर्म में प्रमाद्य क्या है? पूर्वमीमांसा में इसी विज्ञासा का समाधान किया गया है। मीमांसा-दर्शन के प्रवर्तक महर्षि जैमिनि हैं। यह वाक्य अग्न्याशो में निमज्ज है। अनेक अग्न्याश में अनेक पाद हैं।

प्रथम अग्न्याश में, विधि अर्चवाह, मन्त्र और स्मृति आदि के प्रामाण्य का विचार किया गया है। इसका प्रथम पाद में केवल विधि के ही प्रामाण्य का विचार है। द्वितीय पाद में अर्चवाह मन्त्र व तृतीय पाद में मनु आदि स्मृतिश्री के और आचार के भी प्रामाण्य का विवेचन किया गया है। अतुर्ग में उक्ति विज्ञाति सामर्थ्यों के प्रामाण्य का विचार किया गया है।

द्वितीय अग्न्याश में उपोह्वात, कर्ममेव प्रमाद्यापवाद प्रयोग-मेव स्वरूप अर्थ का विचार किया गया है। उसके प्रथम पाद में कर्ममेव-विस्था व उपपुत्र उपोह्वात का और द्वितीय व चातुमेव और पुनर्वक्ति आदि में कर्ममेव का वर्णन है। तृतीय पाद में कर्ममेव-मायावत् के अपवाद का और अतुर्ग में निरव और काम्य प्रयोग में मेव का विचार किया गया है।

तृतीयाग्न्याश में भुक्ति सिद्ध आदि प्रमाथों में पूर्व-पूर्व के प्रादन्त का विचार किया गया है। यहाँ जैमिनि का सूत्र है— भुक्ति-सिद्ध-वाक्य-अकरण-स्थान-समाधानां समवाये पारलौकिकमवधिप्रकर्षात्। इसका तात्पर्य यह है कि मन्त्र देवता इति आदि शब्दों का अर्थवा अन्त्य किसी का विनियोग नहीं करना चाहिए। इस आकांक्षा में भुक्ति सिद्ध आदि सह प्रमाथों को निर्वाचक माना गया है। और, यहाँ दो प्रमाथों का सम्बन्ध हो यहाँ पूर्व की अपेक्षा पर का दुर्बल माना जाता है। क्योंकि पूर्व की अपेक्षा पर-प्रमाथ विस्तृत व अर्थ-वर्तति का अन्त होता है। इसमें यह विव होता है कि सर्वत्र उसका निर्वाचक भुक्तिरूप एक ही प्रमाथ है और इसकी अपेक्षा अन्य प्रमाथ दुर्बल है।

भुक्ति ही प्रकार की है एक साक्षात् पठित द्वितीय अनुमित। प्रथम का उदाहरण— 'येनैवा माहं पश्यन्नुपसिद्धते। यहाँ इन्द्र देवता-सम्पत्ती को श्रद्धा है उसका पारंपर्य अग्नि के उपरान्त में विनियोग साक्षात् भुक्ति वसाती है। द्वितीय का उदाहरण— 'स्तेन व इति पुरोकाशस्य सदन करोति'। यह वाक्य भुक्ति में नहीं भी नहीं सिद्धी, परन्तु, 'स्तेन व सदन करोति' यह वाक्य वैशिष्ट्य साक्षात् व ३३ में सिद्धता है। इसी मन्त्र का अर्थ देवता इसी सिद्ध अर्थात् आपक में सम्पत्ति व अनुष्ठार ही मन्त्र का विनियोग करनेवाली इस भुक्ति का अनुष्ठान किया जाता है और उचित विनियोग भी।

अर्थ प्रकाशन में जो समर्थ है, वही लिङ्ग है। वही भुक्ति का अनुमापक भी होता है। वह भी दो प्रकार का है—एक साक्षात् दृश्यमान, दूसरा अनुमित। पहले का उदाहरण देखा चुके हैं। दूसरा यह कि 'देवस्य स्वा' लक्षितः प्रसवेक्षिनो वातुम्यां पुण्ये हस्ताम्यां भुष्टं निर्वपामि' (तै सं १।१।४)। यह एक वाक्य है। आकांक्षा योग्यता आदि के बराबरी परस्पर अस्मितार्थक पक्षों का जो समूह है, उसीको वाक्य कहते हैं। 'देवस्य स्वा' इस वाक्य में 'अप्रवे क्षुद्रम्' इस भाग का निर्वाप-रूप अर्थ प्रकाशन का सामर्थ्य प्रत्यक्ष देखा जाता है। उसीकी एकवाक्यता होने में अग्राह्य 'देवस्य स्वा' इत्यादि जो भाग हैं उनका वाक्य प्रमाण के बल से उसी प्रकार निर्वाप-रूप अर्थ प्रकाशन-सामर्थ्य का अनुमान किया जाता है। उसी समुचित लिङ्ग से 'देवस्य स्वेति निर्वपति' इस भुक्ति का अनुमान किया जाता है, और उसी अनुमित भुक्ति से 'देवस्य स्वा' इस मन्त्र का निर्वाप-कर्म में विनियोग भी किया जाता है।

लिङ्ग का अनुमापक वाक्य भी दो प्रकार का होता है—एक साक्षात्, दूसरा अनुमित। पहले का उदाहरण पूर्वोक्त है। दूसरे का, 'समिधो यजति', इस भुक्ति में दृष्टिद्वारा का निर्देश न होने के कारण समिध-भाग से किसीकी भावना करनी चाहिए, इस प्रकार उपकाम की आकांक्षा बनी रहती है और दृष्टपूर्वमास-सम्बन्धी 'दृष्टं पूर्वमावात्मा स्वर्गे भावयेत्' इस वाक्य में भी 'कथं भावयेत्' इस प्रकार उपकारक की आकांक्षा बनी रहती है। और, दोनों की आकांक्षा करनेवाला या प्रकरण है, वही प्रमाण कहा जाता है। दोनों की आकांक्षा करने से ही उन दोनों की एकवाक्यता का अनुमान किया जाता है। उसी अनुमित एकवाक्यता के बल से दृष्टपूर्वमास-भाग के कर्त्तृभूत जो स्वर्ग है उसके साधनीभूत जो अर्थ-प्रकाशन-सामर्थ्य है वह 'समिधो यजति' इस वाक्य का है, ऐसा अनुमान होता है। उससे भुक्ति का, और उस भुक्ति से समिध-भाग का दृष्टपूर्वमास-कर्म में विनियोग होता है।

प्रकरण-शब्द-वाच्य जो उभयाकांक्षा है, वह भी दो प्रकार की है—एक साक्षात् भुक्त दूसरा अनुमित। पहले का उदाहरण पूर्वोक्त है; दूसरे का 'देवप्रमेकादशकपालं निर्वपेत्' (तै सं १।१।११); वैश्वानर इन्द्रकपालं निर्वपेत्' (तै सं १।१।१५); इत्यादि क्रम से दृष्टि का विधान किया गया है। यहाँ 'इन्द्रमी रोचना दिवा' (तै सं १।१।११) इत्यादि मन्त्रों का वार्तालक्ष्य पाठ के अनुरोध से प्रथम का प्रथम और द्वितीय का द्वितीय इस प्रकार वार्तालक्ष्य विनियोग किया गया है। पाठ-विधान के विरोध होने से ही उभयाकांक्षा का अनुमान उभयाकांक्षा से एकवाक्यता का एक-वाक्यता से लिङ्ग का तथा लिङ्ग से भुक्ति का अनुमान और उससे विनियोग होता है।

उभयाकांक्षा का अनुमापक स्थान-प्रमाण भी दो प्रकार का है—एक साक्षात् वह दूसरा समाख्या न अनुमित। समाख्या बोग-बल अर्थात् सम्पत्ति, की कहते हैं। पहले का उदाहरण पूर्वोक्त है। दूसरे का उदाहरण 'दीपम्, अग्निमात्रम्' इत्यादि हैं। यहाँ दीपवर्ति दीपम् इस योग-बल है। होनादि समाख्या से जन्म का कर्म है। वह होता आदि के ही अनुमान करने योग्य है वह अनुमान होता है। समाख्या सम्बन्ध-समुच्च ही होती है। अक्षरविहित के साथ सम्बन्ध न होने के कारण उसकी विधि के लिए लक्षित

पाठरूप कर्म की वस्तुता होती है। अनुमान से पाठकर्म के सिद्ध हो जाने पर उससे उम्माकांक्षा का अनुमान होता है। उससे एकवाक्यता और उससे सिद्ध, सिद्ध से भुक्ति का अनुमान और भुक्ति से विनिर्भोग होता है।

तृतीयारम्भात् के आठ पाद हैं—प्रथम पाद में अङ्गत्वबोधक छद्म प्रमाणों में भुक्ति का विचार किया गया है। द्वितीय में सिद्ध का तृतीय में वाक्य प्रकरण, स्थान और उमाक्या का विचार है। चतुर्थ पाद में निर्णीत उपनीत आदि में कर्म-वाक्य-विहित आदि के निर्णय-हेतु भुक्ति आदि के विरोध और परिहार का विचार किया गया है। पञ्चम में प्रतिपत्ति-कर्म का विचार है। प्रतिपत्ति का अर्थ उपपन्न कर्म का विनिर्भोग है। यह में अमारम्भाधीन और उत्तम में बहुप्रमाणोपकारक प्रमाणों के कर्मों का विचार है। अष्टम पाद में यजमान के कर्मों का विचार है।

चतुर्थारम्भात् के प्रथम पाद में, प्रधानभूत आत्मिका इष्टात्मन की प्रयोजिका है, इत्यादि प्रधान न प्रयोज्यत्व का विचार किया गया है। द्वितीय में, अग्रधानीभूत को वस्तु का अपाकरण है वह शाखाच्छेद न प्रयोजक है इत्यादि अग्रधान का ही प्रयोज्यत्व दिखाया गया है। तृतीय में 'बहु पर्यायसी इत्यादि का अपाकरण के अन्वयार्थ न कर्म ने मायामात्र का विचार है। चतुर्थ में एवमुक्त्यन्त अक्षय्य आदि योग्य अङ्गों का विचार किया गया है।

पञ्चमारम्भात् न भुक्ति के कर्म, तद्विरोध-भुक्तिव्यवृत्ति, और मावस्त्य-बोधक का विचार किया गया है। यहाँ भुक्ति आदि का कर्म-विचार भी करना आवश्यक है इसलिए छद्म में दिखाया जाता है। भुक्ति अर्थ पाठ स्थान, मुख्य और प्रवृत्ति में छद्म प्रमाण कर्म के बोधन द्वारा प्रयोज्य-विहित के अङ्ग होत हैं। भुक्ति का उदाहरण है। 'वेदं कृत्वा वेदं करोति'। यहाँ वेद दर्शनभुक्ति को कहा जाता है। यहाँ वेद अर्थात् दर्शन ही बनाने न बाद वेद ही बनाने का विचार है। क्योंकि वेदं कृत्वा में त्वा प्रत्यय से वेद ही ने पूर्वकाल में ही वेद विधान प्रतीत होता है। किंतु 'कृत्वा प्रवृत्ति' में प्रयोजन न बाद ही गमन-विधा होती है। यही भुक्ति कर्म है।

प्रयोजन न वस्तु से कर्म का जो निर्णय किया जाता है वह अर्थकर्म है। जैसे अग्निहोत्रं कुरुति 'यथागू पचति'। पचति यहाँ यथागू पाक अग्निहोत्र-हवन न बाद पड़ा गया है तथापि यथागू होम न किए ही बनाया जाता है इसलिए प्रयोजनवत् हवन के पक्ष ही यथागूपाक का विधान समझा जाता है। पाठकर्म के अनुष्ठान पर हवन न बाद यथागूपाक का विधान हो तो यथागूपाक का अङ्ग ही कर्म मानना होगा। इससे यह निमित्त होता है कि यहाँ भीतिभय या अर्थकर्म न हो यहाँ ही पाठकर्म सिद्धा जाता है।

उपरिपत्ति को स्थान कहत हैं अर्थात् वेद और काल में यहाँ जो उपस्थित हो, यहाँ ठीक का विधान करना चाहिए, बाद में दूसरे का। प्रधानों न कर्म से जो अङ्गों का कर्म है वह मुख्य कर्म कहा जाता है। जैसे किंतु कर्म से आदिनादि प्रधान वेदवाक्यों की दृष्टा होती है ठीक कर्म से उनकी अविवेकताओं की भी दृष्टा की जाती है।

प्रवृत्ति-क्रम यह है कि एक स्थान में जिस क्रम से उपाचार प्रवर्तित हुआ, उसी क्रम से अन्वय भी हो। इस प्रकार, पञ्चमाध्याय के प्रथम पाद में भुति, अर्घ्य आदि के क्रम का विचार किया गया है। द्वितीय पाद में क्रमविशेष का और अनेक पशुओं में एक-एक घमों के समापन आदि का विचार है। तृतीय पाद में वृद्धि-अवृद्धि का विचार है। जैसे, अग्निषोमीय पशु में 'एकादश प्रयाजान् प्रवर्ति' यह पाठ है वहीं पञ्च प्रयाजों की सा बार और अग्निषोमीय की एक बार प्रावृत्ति करने पर एकादश संख्या की पूर्ति होती है। यही वृद्धि है। जिसकी वृद्धि नहीं होती, वही अवृद्धि है।

पञ्चमाध्याय के चतुर्थ पाद में अति आदि छह प्रमाणों में पूर्व-वर्ष के प्रावृत्त्य और उत्तरोत्तर के दोषस्य का विचार किया गया है।

पञ्चमाध्याय के प्रथम पाद में कर्म के अधिकार का विचार किया गया है। अर्थात्, अन्वा आदि का कर्म में अधिकार नहीं है, किन्तु बहुष्मान् का ही इसीका नियम किया गया है। द्वितीय में अधिकारी के कर्म का और तृतीय में मुख्य व प्रतिनिधि का प्रश्न कहाँ किया जाता है कहाँ नहीं इसका विचार है। चतुर्थ में कहाँ कितना लोप है इसका और पञ्चम में कालादि के वैगुण्य में प्रावृत्ति का विचार है। छतम में अर्घ्य का तथा अष्टम में लौकिक अग्नि में कहाँ हवन करना चाहिए, इसका विचार है।

पञ्चमाध्याय के प्रथम पाद में, समानम् इत्यादि प्रत्यक्ष वचनों से अतिदेश का और द्वितीय में उस प्रकार के अतिदेशों के शेष का विवेचन किया गया है। तृतीय में अग्निहोत्र नाम से अतिदेश का निरूपण है। चतुर्थ में सिद्ध का अतिदेश है।

अष्टमाध्याय के प्रथम पाद में प्रत्यक्ष वचन व अभाव में भी स्पष्ट सिद्धों से अतिदेश का तथा द्वितीय में अप्रत्यक्ष सिद्धों से अतिदेश का विचार किया गया है। तृतीय में प्रत्यक्ष सिद्धों से अतिदेश का विचार तथा चतुर्थ में अतिदेशों के अपवाद का स्थान किया गया है।

नवमाध्याय के प्रथम पाद में ऊह का प्रारम्भ किया गया है। मन्त्रों में रिपव देवता सिद्ध संख्या आदि के वाचक जो शब्द हैं, उनका जन उन देवताओं के सिद्ध-संख्यादि के अनुसार परिवर्तन करने को ऊह कहते हैं। द्वितीय में नाम का ऊह, तृतीय में मन्त्रों का ऊह और चतुर्थ में मन्त्रों के ऊह-मल्ल में जो आया है उसका विचार किया गया है।

दशमाध्याय के प्रथम पाद में वाच के हेतुभूत शब्द-लोप का विधान है। जैसे वहाँ बेदी के निष्पादन-रूप द्वार यही है वहाँ बेदी के निष्पादन करनेवाले का उत्पन्नन आदि कम है उनका वाच होता है। और वहाँ वाच्य का विपरीतकरण नहीं है वहाँ अवपात का वाच होता है। द्वितीय पाद में उसी द्वार लोप का अनेक उदाहरणों से विचार किया गया है। तृतीय में वाच का कारणकार्योक्त्य दिनाया गया है। चतुर्थ में प्रवृत्तिभूत नाम में जो वाच आदि दक्षिणा का कार्य वृत्तिभूत का परिणत बताया गया है। विवृतिभूत नाम में उसी नाम के सिद्ध हेतु दक्षिणा बताई गई है। उस दक्षिणा में 'प्रवृत्तिभूत अतिदेश के

मास को अन्न आदि दक्षिणा है, उसका बाध बताया गया है। ऋतुर्ग में वहाँ बाध का कारण नहीं है वहाँ समुच्चय बताया गया है। प्रथम में बाध ५ प्रसङ्ग में ग्रह आदि का और पञ्चम में बाध प्रसङ्ग में साम का विचार किया गया है। सप्तम में बाध-मण्ड में हस्तर सामान्य का विचार और अष्टम में बाध के उपमुक्त नयन का विचार किया गया है।

एकादश अध्याय में तन्त्र ३ विषय में विचार है। एक बार अनुष्ठान से जो सिद्धि होती है वह तन्त्र कहा जाता है, अथवा जिसमें बहुतों के उपकार का विस्तार किया जाय वह तन्त्र है और अनेक के उद्देश्य से एक बार अनुष्ठान का नाम भी तन्त्र ही है। जैसे अनेक ५ बीज रखा हुआ बीज। जो आकृति से अर्थात् बार-बार करने से बहुतों का उपकारक हो वह आवाप कहा जाता है—जैसे बहुतों का मंत्रन। अन्त्र के उद्देश्य से अन्त्रदीप्त का भी साथ ही अनुष्ठान करना प्रसङ्ग कहा जाता है। एकादश के प्रथम पाद में तन्त्र का उपोद्घाटन द्वितीय में तन्त्र और आवाप का विचार, तृतीय में तन्त्र का और ऋतुर्ग में आवाप का विस्तार है।

द्वादश अध्याय में प्रसङ्ग तन्त्री निर्वाण, समुच्चय और विकल्प का विचार किया गया है। एक ४ उद्देश्य से किसी एक अङ्ग का अनुष्ठान देश काल और कर्ता के ऐक्य होने पर यदि अनुष्ठित अङ्ग अनुद्देश्य का भी उपकार करे, तो वह प्रसङ्ग कहा जाता है। इसका विचार द्वादश अध्याय के प्रथम पाद में है। द्वितीय में तन्त्री का निर्वाण किया गया है। साधारण वर्ग का नाम तन्त्र है वह जिसमें रहे, वह तन्त्री है। तृतीय में समुच्चय तथा ऋतुर्ग में विकल्प का विचार है। इस प्रकार, बाह्य अध्यायों ३ विषयों का संक्षेप में निरूपण कराया गया। अब आचार्य कुमारिल मूढ के मत से अधिकरण का विवेचन संक्षेप में किया जायगा।

## कुमारिल मूढ के मतानुसार अधिकरण का विवेचन

अध्यायो वर्गविज्ञाया १ (क्षे. सू. ११११)

यह प्रथम अधिकरण पूर्वमीमांसा के आरम्भ का उपपादनपरक है। अध्यान्तर प्रकरण का नाम अधिकरण है। अधिकरण के पाँच अवयव होन हैं—विषय संतत पूर्णतः सिद्धान्त और सद्युक्ति। जिस उद्देश्य से विचार किया जाय वही विषय है। जिस ज्ञान का विषय हो कोटी में आन्ध्रस्थित रहे, उसको संतत कहत हैं। वह कोटीह्वन नहीं मानरूप और नहीं अध्यात्मरूप रहता है। जैसे यह स्थाणु है अथवा पुरुष ? नहीं स्थाणु या पुरुष दोनों मानरूप ही हैं। मनुष्य है या मही ? नहीं है स मानरूप और स ते अध्यात्म काटी का विषय समझना चाहिए। वहाँ कोटीह्वन अनेक कोटी का भी उपपन्न है। बाही जिस मन्त्र का उपपादन करता है वह पूर्णतः है। निर्वाण का नाम सिद्धान्त है। सद्युक्ति तीन प्रकार की है—अधिकरण-सद्युक्ति, बार-नसद्युक्ति और अध्याय-सद्युक्ति। इसका रसक यह है कि यह विचार इसी अधिकरण इसी पाद और इसी अध्याय में करना समुचित है। इस प्रकार ५ विचार को सद्युक्ति कहत हैं। मूढ लोग सद्युक्ति को अधिकरण का अङ्ग नहीं मानते, वे सद्युक्ति ५ स्थान पर उत्तर को अङ्ग

मानते हैं। उत्तर और निर्णय में यही मेव है कि उत्तर बाही के मत का खरबन-मात्र करता है, परन्तु वह सिद्धान्त नहीं होता जैसे—वात्सुथर। और, निष्पत्ति सिद्धान्त है यही दोनों में मेव है। इसीलिए, उत्तर की अपेक्षा निर्णय की गणना पुण्य की गई है—

‘विषयो विचिन्तयैव पूर्वपक्षस्तथोत्तरम् ।

विचारपरमैति पञ्चाह सास्त्रेऽविचरयै स्मृतम् ॥

तात्पर्य यह कि विषय, विचार अर्थात् संशय पूर्वपक्ष, उत्तर और निर्णय यही पाँच अविकरण के अवयव हैं। ‘स्वाध्यायोऽप्येतन्मया’ अर्थात् वेद पढ़ना चाहिए, यही शक्य इस प्रथम अविकरण का विषय है।

## विचार (मीमांसा)-शास्त्र की प्रयोजनीयता का व्याख्यान

संशय यह है कि ‘वादनालक्ष्योऽर्थो यमः’ इस सूत्र में ‘अन्वाधाने च दशनाम्’ इस सूत्र पर्यन्त जो धैमिनि का धर्मशास्त्र है, वह अनारम्भणीय है अथवा आरम्भणीय ? इस संशय का मूल है—‘स्वाध्यायोऽप्येतन्मया’, यह अध्ययन-विधि दृष्टार्थ है वा अदृष्टार्थ ? यदि अध्ययन-विधि का अदृष्ट अर्थ मानते हैं, तब तो विचार-शास्त्र की आवश्यकता नहीं रहती। कारण यह है कि आचार्य-कृत उच्चारण के अनुसार समानानुपूर्विक उच्चारण का ही अध्ययन कहा जाता है और उच्चारण-मात्र से किसी दृष्ट अर्थ की सिद्धि होती नहीं और विविधास्त्र निरर्थक भी नहीं हो सकती; इसीलिए विविधास्त्र का स्वर्गादि अदृष्ट फल होता है, वह अनुमानादि प्रमाण से कहना करते हैं और यह स्वर्ग-रूप अदृष्ट फल कबल पाठमात्र से सिद्ध हो जाता है इसके लिए विचार-शास्त्र की आवश्यकता नहीं है।

यदि ‘स्वाध्यायोऽप्येतन्मया’ का तात्पर्य तदर्थज्ञान-रूप दृष्टफल-पर्यन्त मानें तब तो अर्थज्ञान के लिए विचार-शास्त्र की आवश्यकता हो जाती है क्योंकि विचार के बिना अर्थज्ञान नहीं हो सकता। इसीलिए, धैमिनि-श्रेष्ठ विचार-शास्त्र आरम्भणीय सिद्ध होता है।

संक्षेप में इसका तात्पर्य यह होता है कि यदि ‘स्वाध्यायोऽप्येतन्मया’ इस अध्ययन विधि का अर्थावबोध-पर्यन्त दृष्टफल मानत हैं तब तो विधि की अनुकूलता होने के कारण विचार-शास्त्र आवश्यक हो जाता है इसीलिए वह आरम्भणीय है वह सिद्ध होता है। यदि अध्ययन-विधि का अर्थावबोध-रूप दृष्टफल में मानकर स्वर्ग-रूप अदृष्ट ही फल मानें तब तो पाठकृत अध्ययन विधि में स्वर्ग की सिद्धि हो जायगी इसीलिए विचार-शास्त्र की आवश्यकता नहीं है अतः विचार-शास्त्र अनारम्भणीय है, वह पूर्वपक्ष सिद्ध होता है।

अर्थावबोधपर्यन्त अध्ययन-विधि का तात्पर्य मानकर जो विचार-शास्त्र की आवश्यकता बताते हैं उनका प्रति पूर्वपक्षी का यह प्रश्न होता है कि ‘स्वाध्यायोऽप्येतन्मया’ इस अध्ययन-विधि में क्या अत्यन्त अग्रतः अध्ययन का विधान है अथवा पाश्चात्त्य अवस्था के लक्ष्य निश्चय दिया जाता है ? दूसरे शब्दों में, क्या

अप्यवन-विधि अपूर्णविधि है वा नियम-विधि ? जिसका जो अर्थ प्रमाणान्तर से प्रमात है उसका उही अर्थ में विधान का नाम अपूर्णविधि है ।

उदाहरण के लिए—‘स्वर्गकामो व्रजत नदीं यागं का पत्त स्वर्गं ई नद वृत्ते किंती मी अनुमानादि प्रमाण से प्राप्त नहीं है किन्तु उक्त भुक्ति से ही याग का पत्त स्वर्ग है वह सिद्ध होता है। इसलिये अप्राप्त का विधान करके से वह अपूर्णविधि कहलाता है। पक्ष में अप्राप्त को विधि है वह नियम-विधि है। जैसे ‘श्रीरत्न अवहन्ति’ का नियम-विधि कहने हैं। इस भुक्ति में धाम न अवपात (छाटना) का प्रयोजन धान को सुपरहित करना ही बोधित होता है। और अवपात से धान का सुपरहित होना जोक से भी सिद्ध (प्राप्त) है इसलिये यह नियम-विधि है। अप्राप्त अंश का पूरक करना ही नियम का पक्ष है। धान को सुपरहित करना मल-विह्वलन आदि अनेक उपायों से सम्भव है। इसलिये, अवपात को छोड़कर यदि दूसरा उपाय का कामकाज करें, तो अवपात अप्राप्त हो जाता है। अतः, अवपात-भुक्ति से अवपात के विधान का प्रयोजन अप्राप्त अंश का पूरक करना ही सिद्ध होता है। इस अवस्था में अप्यवन विधि क्या अपूर्णविधि है वा नियम-विधि वह पूर्वोक्त प्रश्न लोकात् तो रह जाता है।

इस अवस्था में अप्यवन-विधि को अपूर्णविधि तो मान नहीं सकते; क्योंकि अनुमान-प्रमाण से भी अर्थावबोध के लिए अप्यवन प्राप्त है और प्रमाणान्तर से अप्राप्त का ही विधान अपूर्णविधि माना गया है। वही अनुमान का स्वरूप इस प्रकार होता है—विधावास्तव्य वेदाप्यवन (पक्ष) अर्थावबोध के लिए ही होता है (सम्भव) अप्यवन होने के कारण (हेतु) जो अप्यवन है वह अर्थावबोध के लिए ही होता है (व्याप्ति) मारताप्यवन के सदृश (दृष्टान्त)। इस अनुमान से विधि के बिना भी अर्थावबोध के लिए अप्यवन प्राप्त ही है इसलिये अप्राप्त विधि नहीं होने से अपूर्णविधि नहीं हो सकती। अतएव द्वितीय अर्थात् नियमविधि पक्ष को मानना चाहिए। जिस प्रकार, नक्षत्रिह्वलन और अवपात आदि से तत्काल निश्चित सिद्ध है इसलिये पार्थिव अवपात का विधान अवश्य करना चाहिए, यह विशिष्टाज्ञ से निश्चय किया जाता है उही प्रकार गुरु के उपदेश ने बिना भी केवल लिखित पाठ से अर्थज्ञान के लिए यदि कोई प्रवृत्त हो तब तो अप्यवन अप्राप्त है। इसलिये अप्राप्त अप्यवन की वह नियम-विधि है वह सिद्ध ही जाता है।

परन्तु, पूर्व-मन्त्री का कहना है कि वह भी कुछ नहीं है कारण यह है कि अवपात-भुक्ति को अप्यवन-विधि का दृष्टान्त है दृष्टान्त और दार्शनिक में तात्पर्य में होने से कुछ नहीं है। इसका कारण यह है कि अवपात से निश्चय को तत्काल है, उही प्रयोजन बनाने पर अप्राप्त अपूर्ण उत्पन्न होता है जिसके द्वारा सर्वोत्तम परमापूर्ण को उत्पन्न करता है जो स्वर्ग का साक्षात् लाभ होता है। अवपात के बिना अप्राप्तरापूर्व नहीं हो सकता। तात्पर्य यह है कि स्वर्ग का साक्षात् लाभ को परमापूर्ण है वह याग से उत्पन्न होता है और परमापूर्ण को उत्पत्ति में तत्काल अप्राप्तरापूर्व ही है जो अवपात से उत्पन्न होता है। अपूर्ण परमापूर्ण आदि

ओ अदृष्ट वस्तुएँ हैं, उनकी उत्पत्ति में कार्यकारणमात्र बल्ल शास्त्र-प्रमाण से ही सिद्ध होता है।

यदि अवपात-नियम से अपूर्व की कल्पना न की जाय या कल्पित अवान्तरापूर्व को परमापूर्व की उत्पत्ति में सहायक न माना जाय तब तो अवपात का विधान करनेवाली भुक्ति ही व्यर्थ हो जायगी। ध्यान व धृष्टवर्ति करने के लिए तो विधान की आवश्यकता कह नहीं सकन; क्योंकि वह तो लोक से ही सिद्ध है। इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि भुक्ति से ओ अवपात का नियम किया है उसमें दर्शपूर्णमास से उत्पन्न परमापूर्व ही हेतु है। और, स्वाध्यायोऽप्येतव्यः से ओ अध्ययन-विधि का नियम संरक्षित है, वह अर्थज्ञान के लिए है ऐसा नहीं कह सकते क्योंकि बिना अध्ययन के भी मिलित पाठ से अर्थज्ञान होना लोक ॥ देखा जाता है। अर्थज्ञान होने पर यज्ञादि का अनुष्ठान भी सुकर हो जाता है। इस स्थिति में विद्वत्प्राकरण के लिए अवपात-विधि का भी नियम है, उसमें उत्पन्न अवान्तरापूर्व के स्वीकार न करने पर परमापूर्व की उत्पत्ति ही नहीं हो सकती इसलिए धृष्ट्यापूर्व ही अवान्तरापूर्व के स्वीकार करने में हेतु होता है।

इसी प्रकार, 'स्वाध्यायोऽप्येतव्यः' से अध्ययन के लिए ओ अध्ययन-विधि का नियम है उसमें उत्पन्न अवान्तरापूर्व के स्वीकार करने में कोई भी हेतु नहीं है। यदि कोई कि अवान्तरापूर्व के स्वीकार न करने पर अध्ययन-विधान ही व्यर्थ हो जायगा। यह भी ठीक नहीं है क्योंकि विश्ववित् म्याय से पाठमात्र का स्वर्ग बल कल्पना कर सकन है। इस प्रकार स्वर्ग-मूल स्वीकार करने पर अध्ययन-विधि का अपूर्वविधि होना भी सिद्ध हो जाता है। क्योंकि अध्ययन स्वर्गार्थ है यह बात इस भुक्ति के बिना सिद्ध नहीं हो सकती। इसलिए अमात्र के विधान करने से यह अपूर्वविधि सिद्ध हो जाती है। अध्ययन-विधि का बल स्वर्ग ही है अर्थज्ञान नहीं, यह भी सिद्ध हो जाता है। इसलिए अध्ययन विधान करने का उद्देश्य अर्थज्ञान न होने से अर्थज्ञान वैय नहीं होता; इसका वैय न होना से अर्थज्ञान के उपपत्ती मीमांसा-शास्त्र भी अवैय हो जाता है इसलिए अवैय होना के कारण मीमांसा-शास्त्र अनारम्भणीय है यह पूर्वपक्ष सिद्ध हो जाता है।

पूर्व में विश्ववित् म्याय का ओ दृष्टान्त दिया है, उसका क्या तात्पर्य है ? इस आकांक्षा में उसका स्वरूप दिखाया जाता है—विश्ववित्-याग का बल स्वर्ग स्वरूप अग्निनि म रश्मि वताया है—स स्वर्गः सर्वान् प्रत्यविरोधात्' (१ सू. १।३।१३)। इसका तात्पर्य यह है कि बुद्धि में अग्निमित्त निरतिशय गुण का धारण का स्वर्ग दे बरी विश्ववित् याग का बल है। इसमें हेतु है—सर्वान् प्रत्यविरोधात् अर्थात् कामनापुक्त लक्ष्य मनुष्यो के प्रति अविशेष हान म। तात्पर्य यह है कि विश्ववित्ता बल इस भुक्ति से याग का विधान किया गया है उसमें अमुक कामनावाले याग करें इस प्रकार अधिकारी का नियम लक्षणकार में मही वताया। इसलिए, विश्ववित् याग का तीन अधिकारी है इस प्रकार की आकांक्षा में किसी बल की कल्पना कर उक्त धारणावाला अधिकारी होगा। जिसकी कल्पना की गई है, बरी कल्पमान विश्ववित्



भाग का पक्ष होगा, और उस पक्ष को ऐसा होना चाहिए, जो सबका समीक्ष हो।  
हृष्य से रहित निरतिशय सुख ही जिसे स्वर्ग कहते हैं सबका समीक्ष है। इच्छित,  
स्वर्ग ही निश्चित वाय का पक्ष है यह सिद्ध होता है। यही 'विचरित' शब्द है।

एही वात्सर्व से कुमारिण मह ने कहा है—

‘विचारि विविधा एवमागाच्छि तदर्थता।

कल्पन्तु विविधामप्यार्त्त स्वर्गो विचरितवित् ॥

स्वर्ग-रूप पक्ष की कल्पना करने पर अप्यवन-विधि का वात्सर्व अप्यवन-सम्पन्न  
न होने के कारण ही वेदमयीत्वात्वात् श्रुति भी अनुपपन्न होती है। वात्सर्व वह है  
कि वेदाम्यवन करने के बाद (अप्यवहित उत्तरकाश में) स्वाभाव—समावचन  
संस्कार करे। अप्यवन के बाद एतदात्म्य में प्रवेश का अधिकार प्राप्त करने के लिए  
जो संस्कारविरोध है उसको समावर्तन कहते हैं, उहीका बोधक श्रुति में ‘स्वाभाव’ पर है।  
इस समावर्तन-विधि में ‘अप्यवत्’ में स्वा विधि से अप्यवन और समावचन में अप्यवचन  
मिलता होता है। यदि अप्यवन के बाद वम विचार के लिए पुनः गुच्छुद्ध में रहना हो  
तब तो अप्यवन और समावर्तन में अप्यवचन का बोध हो जाता है। इसलिए,  
विचार-शास्त्र के बीच न होने कबल पाठ्यात्म से ही स्वर्ग-पक्ष की सिद्धि हो जाने  
तथा समावर्तन-शास्त्र के विरोध होने पर भी विचार-शास्त्र की आवश्यकता नहीं होने से  
वमविचार-शास्त्र अनारम्भणीय है वह स्पष्ट सिद्ध होता है।

यही सिद्धान्ती का वह कहना है कि यह सब पूर्वपक्षी का कहना सुक्त नहीं है।  
कारण वह है कि स्वाध्यायोऽप्येतच्छब्द इव अप्यवन-विधि को जो पूर्वपक्षी कहते हैं कि  
म वह अपूर्वविधि है और म नियम-विधि ही, यह निश्चित अनुक्त है। यद्यपि अत्रात  
विधि न होने से अपूर्वविधि नहीं हो सकती, तथापि नियम विधि का अपलाप  
नहीं कर सकते। कारण वह है कि ‘स्वाध्यायोऽप्येतच्छब्द’ के ‘अप्येतच्छब्द’ म जो तत्त्व है  
वह अमिषा-माधना का बोध कराता है। अमिषा-माधना को ही शास्त्री माधना कहते हैं।  
इहीका नाम मेरवा भी है। जिसका उद्देश्य पुरुषप्रवृत्ति-रूप आर्षी माधना है।  
वात्सर्व वह है कि तत्त्व का विधान विधि-अर्थ म होता है। विधि का अर्थ है माधना।  
वह जो प्रकार की होती है—अमिषा माधना और आर्षी माधना। अमिषा  
शब्द को ही कहते हैं। अमिषीयते अर्थः अमेन—जिससे अर्थ का अमिषाम किया जाय  
इस व्युत्पत्ति से शब्द को ही अमिषा कहते हैं; क्योंकि शब्द से ही अर्थ का अमिषाम  
किया जाता है। शब्द म एतेवासी को माधना है यही शास्त्री माधना है।  
स्वाध्यायोऽप्येतच्छब्द, वाक्य में जो तत्त्व है उसके अर्थ-मात्र से ‘यह तत्त्व अप्यवन  
के लिए सुसम्पन्न प्रेरित करता है। इस प्रकार की प्रतीति स्वर्ग होती है। और जिसके  
सुनने में जो अर्थ नियमेन प्रणीत हो वह उसका वाक्य होता है। तत्त्व सुनने से  
मेरवा की प्रतीति होती है। इसलिए तत्त्व का ही वाक्य माधना है वह सिद्ध होता है।  
बोध में मेरवा पुरुष में ही पड़ती है। इसलिए प्रकृत में भी माधना का सामय पुरुष ही है,  
इस अर्थ में नहीं पड़ना चाहिए। कारण वह है कि वेद जगदि है। इसका बनानेवाला

कोई नहीं है। इसलिए, अमिषा-भावना का आशय 'तप्य' शब्द ही हो सकता है, और वही तप्य भावना का वाचक भी है यह सिद्ध होता है।

इसी शास्त्री भावना से अध्ययन याग इत्यादि में पुरुष की प्रवृत्ति कराई जाती है। इसी प्रवृत्ति का नाम आर्षी भावना है; क्योंकि यह पुरुष-रूप अर्थ में ही रहनेवाली है। इस आर्षी भावना का भी वाचक तप्य प्रत्यय ही है; क्योंकि वातु अध्ययन-मात्र का ही वाचक है। इससे यह सिद्ध हुआ कि शास्त्री भावना और आर्षी भावना—इन दोनों का वाचक तप्य प्रत्यय है। और शास्त्री भावना का आशय तप्य प्रत्यय है, और आर्षी भावना का पुरुष। अब एक आकांक्षा और होती है कि पुरुषप्रवृत्ति-रूप को आर्षी भावना है, उसका उद्देश्य क्या है? इसके दो ही उद्देश्य हो सकते हैं—समान पद का वाच्य, या समान वाच्य का वाच्य। समान पद से प्राप्त अध्ययन है और समान वाच्य से प्राप्त स्वाध्याय (वेदराशि)। अध्ययन तो पुरुषप्रवृत्ति का उद्देश्य हो नहीं सकता, कारण यह है कि अध्ययन क्लेशावह होता है, और उद्देश्य ऐसा होना चाहिये, जो सुखकारक हो क्योंकि सुख ही सबका उद्देश्य रहता है। यदि स्वाध्याय (वेद) को आर्षी भावना का उद्देश्य मानें तो भी ठीक नहीं होता। कारण यह है कि प्रकृत में उद्देश्य का अर्थ है चाप्य अर्थात् जिसमें क्रिया का फल रहता है। वेद अनादि, नित्य और स्थिर है। इसलिए, वह चाप्य अर्थात् उद्देश्य नहीं हो सकता।

तत्पर्य यह है कि जिसमें क्रिया का फल रहता है, वही उद्देश्य होता है। क्रिया का फल चार प्रकार का होता है—उत्पत्ति, प्राप्ति, विकार और संस्कार। जैसे कुत्ताक की क्रिया से बट की उत्पत्ति होती है। गमन-क्रिया से देशान्तर प्राप्ति होती है, पाक-क्रिया से सञ्जुत का विकार होता है और आच्छादन के सेक से कपास क बीज में शुष्मापान द्वारा संस्कार होता है, अथवा मधि या दप्य में निरपेक्ष के द्वारा शेष निकल जाने से संस्कार होता है। इन चार क्रिया क्लेशों में कोई भी वेद में नहीं आता। अध्ययन में प्रवृत्ति होने से वेद की उत्पत्ति नहीं होती क्योंकि वह नित्य है। विमु होने से उसकी प्राप्ति भी नहीं होती। अध्ययन करने से किसी प्रकार का वेद में विकार भी नहीं आता और अध्ययन से वेद का संस्कार भी नहीं होता। कारण यह है कि कार्यान्तर की बोधता का आपान करने का नाम संस्कार है, और निर्विकार स्नेह-स्वरूप शब्द-मन्त्रकम वेद में कोई भी ऐसा विशेष गुण नहीं है जिसका आपान किया जाय। कोई शेष भी नहीं है जिसका अपकरण-रूप संस्कार किया जाय। इसलिए, यह सिद्ध होता है कि अध्ययन या वेद दोनों में कोई भी आर्षी भावना का उद्देश्य नहीं हो सकता। उद्देश्य के बिना भावना अर्थ हो जाती है इसलिए अर्थावधार को उद्देश्य मानना आवश्यक है। ऐसा न मानने से अध्ययन विधि व्यर्थ हो जायगी।

अतः, अध्ययन-विधि के सामर्थ्य में उसका फल अर्थज्ञान ही है, पर कल्पना की जाती है। अध्ययन के द्वारा ही अर्थज्ञान का सम्पादन कर, यही 'स्वाध्यायोऽप्येष्टव्यः' इस अध्ययन-विधि का तात्पर्य है। यद्यपि अध्ययन-विधि का फल स्वयं भी हो सकता है और यह 'विचिन्तित' स्यात् न अनुपपत्ति भी है, तथापि

पाग का फल होगा, और उस फल को देना होना चाहिए, जो सबका अर्पण है।  
इससे रक्षित निरतिशय सुख ही, जिसे स्वर्ग कहते हैं सबका अर्पण है। इसलिए,  
स्वर्ग ही विशिष्ट पाग का फल है यह सिद्ध होता है। यही 'विश्वमिष्ट' म्बाव है।

इसी शास्त्र से कुमारिका मनु ने कहा है—

‘विश्वमिष्टं विशिष्टा एवमात्मनि तदर्थता।

अप्यस्तु विशिष्टात्मन्यात् स्वर्गो विश्वमिष्टादित्यत् ॥’

स्वर्ग-रूप फल की वक्ष्यना करने पर अध्ययन-विधि का तात्पर्य अर्थज्ञान-मयत्वं  
न होने के कारण ही विश्वमयीत्वं स्नावात् भुक्ति भी अनुपलब्धि होती है। तात्पर्य यह है  
कि वेदाध्ययन करने के बाद (अध्ययनित उत्तरकाष्ठ में) स्नावात्—समावर्तन  
संस्कार करे। अध्ययन के बाद एहस्यात्म्य में प्रवेश का अधिकार प्राप्त करने के लिए  
जो संस्कारविशेष है उसको समावर्तन कहते हैं, उसीका बोधक भुक्ति में ‘स्नावात्’ पर है।  
इस समावर्तन-विधि में ‘अर्पण’ में स्वा विधि से अध्ययन और समावर्तन में अध्ययन  
मयीत्वं होता है। यदि अध्ययन के बाद बर्मे विचार के लिए पुनः गुरुकुल में रहना हो,  
तब तो अध्ययन और समावर्तन में अध्ययन का बोध हो जाता है। इसलिए,  
विचार-शास्त्र के बीच न होने केवल पाठशास्त्र से ही स्वर्ग-फल की सिद्धि हो जाने  
तथा समावर्तन-शास्त्र के विपक्ष होने पर भी विचार-शास्त्र की आवश्यकता नहीं होने से  
वर्मेविचार-शास्त्र अनारम्भणीय है यह पूर्वपक्ष सिद्ध होता है।

यही सिद्धांती का यह कहना है कि यह सब पूर्वपक्षी का कहना कुछ न  
कारण यह है कि स्वाध्यायोऽप्येतत्त्वं इस अध्ययन-विधि को जो पूर्वपक्षी का  
न यह अपूर्णविधि है और न नियम-विधि ही, यह विलक्षण अप्रयुक्त है।

विधि न होने से अपूर्णविधि नहीं हो सकती, तथापि नियम-  
नहीं कर सकते। कारण यह है कि ‘स्वाध्यायोऽप्येतत्त्वं’ के ‘अप्ये’

यह अमिषा-भावना का बोध कराता है। अमिषा-भावना को

इसीका नाम मेरणा भी है। जिसका उद्देश्य पुरुष

तात्पर्य यह है कि तत्त्व का निबान विधि अर्थ ॥ होना

यह दो प्रकार की होती है—अमिषा-भाव-

शब्द को ही कहते हैं। अमिषीयते अर्थः अ-

इस व्युत्पत्ति से शब्द को ही अमिषा

किया जाता है। शब्द में रहे

व्यापारविशेष का ही नाम मा-

स्वाध्यायोऽप्येतत्त्वं, वाक्य ॥

के लिए मुझको प्रेरित करता है’ इस

मुनन में जो अर्थ निश्चयेन प्रतीति हो व-

मेरणा की प्रतीति होती है, इसलिए तत्त्व का ही व-

लोक में मेरणा पुरुष में ही रहती है इसलिए प्रकृत में भी मा

इस अर्थ में नहीं पड़ना चाहिए। कारण यह है कि वेद अनादि है

अध्यापन करने से ही अध्यापक में एक प्रकार का संस्कार उत्पन्न होता है। वही आचार्य शब्द का प्रवृत्ति-निमित्त है, अर्थात् उन्हींसे वह आचार्य कहलाने के योग्य होता है।

अब यहाँ यह विचार करना है कि आचार्य का अध्यापन माधवक के अध्ययन के बिना कदापि सिद्ध नहीं हो सकता इसलिए अध्यापन विधि से ही अध्ययन का विधान सिद्ध हो जाता है। इस स्थिति में, 'स्वाध्यायोऽप्येतभ्यः' इस वाक्य का अध्ययन-विधान सिद्ध नहीं होता, कारण यह है कि अध्यापन-विधि से ही अध्ययन का लाभ हो जाता है, इसलिए अध्ययन अभास नहीं है, और अभास के ही विधान करने में विधान-श्रुति की परिहार्यता है। वृत्ती बात यह है कि विधावकत्वेन प्रतीयमान वाक्य भी नित्यप्राप्त का अनुवादक होता है। इसलिए, 'स्वाध्यायोऽप्येतभ्यः' वह वाक्य अनुवादक होने के कारण विधि नहीं हो सकता अतएव अर्थज्ञान पर्यन्त इसका तात्पर्य है ऐसा जो पूर्व में कहा गया है वह शुद्ध नहीं है। फलतः, 'स्वाध्यायोऽप्येतभ्यः' को विषय मानकर पूर्वपक्ष और उत्तरपक्ष का जो उपस्थापन किया गया है, उसे दूसरे प्रकार से ही दिखाना समुचित प्रतीत होता है। वह वृत्त प्रकार इस तरह हो सकता है—विचार-शास्त्र अर्थ होने के कारण अनारम्भणीय है वह पूर्वपक्ष है और वैध होने के कारण आरम्भणीय है वह सिद्धान्त-पक्ष है। विचार-शास्त्र को वैध माननेवाले सिद्धान्ती से यह प्रश्न होता है कि क्या अध्यापन विधि माधवक को अर्थ का बोध भी कराती है, अथवा पाठमात्र को बताती है? पहला पक्ष तो कह नहीं सकते क्योंकि अर्थानुबोध के बिना भी पाठमात्र से अध्ययन सिद्ध हो जाता है। यदि द्वितीय पक्ष अर्थात् पाठमात्र, अध्ययन विधि का तात्पर्य माने तो तो विचार-शास्त्र का न कोई विषय रहेगा और न कोई प्रयोजन ही; क्योंकि शब्द के अर्थ-मान से जो अर्थ प्रतीत होता है, उसमें यदि सम्यक् हो तो वह विचार शास्त्र का विषय होता है और उसका निश्चय विचार शास्त्र का प्रयोजन होता है। प्रकृत में पाठमात्र को ही यदि अध्ययन मानते हैं अर्थज्ञान को नहीं, तो तो सम्यक् का कोई विषय ही नहीं रहता और विचार का कल को निर्णय है वह तो वृत्त की बात है। इस प्रकार, विषय और प्रयोजन के न रहने से विचार शास्त्र अनारम्भणीय है वह पूर्वपक्ष सिद्ध हो जाता है।

इसके उत्तर में सिद्धान्ती का कहना है कि जबकि अध्यापन विधि से अर्थ का ज्ञान न हो परन्तु जो व्याकरण निरुक्त आदि वेदाङ्गों के साथ वेद का अध्ययन करता है और पद-सहाय के सम्बन्ध का ज्ञान जिसका हा गया है उस पुरुष को दीर्घस्य प्रश्नों का अर्थज्ञान हो जाता है। इसी प्रकार, वेदवाक्यों का भी अर्थ-ज्ञान होना अनिवार्य है; क्योंकि शब्दों का अर्थबोध कराना स्वभाव ही है। अर्थज्ञान होने पर कहीं सम्यक् होना भी अनिवार्य है, इसलिए विचार-शास्त्र की आरभ्यमकता होती है। पूर्वपक्ष का एक प्रश्न और होता है कि किस प्रकार शत्रु के घर भोजन करने के लिए पैवार पुन के प्रति माता, मना करने के अभिप्राय न कहती है—'विप्यं धृष्टस्व विष लाघो इत वाक्य मे माता वा तात्पर्य विष भक्षण मे जाना अवम्भव है इसलिए वाक्य का अर्थ को विष-भक्षण है उसकी विषया नहीं की जाती बल्कि शत्रु के घर भोजन के निषेध में ही तात्पर्य समझकर वही अनर्थ माना जाता है। इसी प्रकार, वेदवाक्य के

सर्व इतका अर्थ नहीं होता; क्योंकि स्वयं अष्ट पक्ष हैं और छ पक्ष के रखे अष्ट पक्ष की कल्पना अस्मात्प्य होती है—सम्प्रतिष्ठानकारणे अष्टपक्षकल्पनाया अस्मात्प्यत्वम् ।'

यदि वह कहे कि छपस्रस्र तो सिद्धि पाठ से भी सिद्ध हो जाता है, इसके लिए बिधि करने की उपाय आवश्यकता है। ता इतका उत्तर पहले ही दे चुके हैं। अपूर्वबिधि ने न होने पर भी नियम बिधि के दोष में कोई बाधक नहीं है। अल्पवन बिधि के नियम होने से यह माय सिद्ध होता है कि अर्चकान्तरापूर्व-रूप अष्ट पक्ष से अल्पवनपूर्वक ही होना चाहिए सिद्धि पाठ आदि में नहीं। इसी नियम से वह में अल्पवन नियम के अष्टपक्ष न होने से कारण अस्मात् अर्चकान्तरापूर्व-रूप अष्ट पक्ष की कल्पना की जाती है। इस प्रकार की कल्पना में समस्त ऋतुबन्ध अपूर्व ही रहता होता है। क्योंकि अर्चकान्तरापूर्व बिना कोई भी पक्ष नहीं हो सकता। इसीलिए, महर्षि वैमिनि ने पद्य अस्मात्प्य में कहा है कि जिसको अर्चकान्तरापूर्व नहीं है उसका भी पक्ष में अतिकार नहीं है। इसके सिद्ध होता है कि स्वाध्याय में अल्पवन से संस्तुत होना चाहिए। यही अल्पवन-बिधि का तात्पर्य है। इसमें सिद्ध होता है कि जिस प्रकार अर्चकान्तरापूर्व पक्ष से उत्पन्न होनेवाला का परमापूर्व है वही अर्चकान्तरापूर्व से उत्पन्न अर्चकान्तरापूर्व का बाधक होता है उसी प्रकार समस्त ऋतुबन्ध को परमापूर्व है वही अल्पवन-बिधि से उत्पन्न अर्चकान्तरापूर्व का बाधक होता है। यदि अल्पवन नियम में उत्पन्न अर्चकान्तरापूर्व को न मानें तो अल्पवन-बिधावच्छिन्न भुक्ति ही निरर्थक ही जायगी। यदि 'विद्यच्छिन्ना' श्राव्य से अष्ट पक्ष स्वयं की कल्पना करें तो भी ठीक नहीं होता इतका कारण पहले ही कहा चुन है। अष्टपक्ष की सम्भावना में अष्ट पक्ष की कल्पना अनुचित है। इसीसे पहले शब्दों में लिखा है—

‘अम्बमात्रे कस्ते ह्ये नारदपरिकल्पना ।

विशेषतः निचमार्चत्वात्तत्पर्यर्थं सविधिवि ह’

अर्थात् अष्टपक्ष से काम होना की सम्भावना में अष्ट पक्ष की कल्पना नहीं होती, और बिधि भी स्वयं नहीं होता क्योंकि नियम से लिए वह जरिताव है।

पूर्व में जो स्वाध्याय को अल्पवन से संस्तुत होना बताया गया है उसका तात्पर्य स्वाध्याय को पक्ष के अतिशुद्ध करना ही है शुद्धाधान का बोधोपमबन नहीं। क्योंकि ऐसा मानने में वेद अनित्य हो जायगा। इसलिये, पक्ष के अतिशुद्ध करना ही स्वाध्याय का उत्कार समझना चाहिए। इससे वेद में तच्छ बोध भी नहीं आता।

एक शब्दा और होती है कि तबल वेदमान से अल्पवन से अर्च का ज्ञान न हो, परन्तु जो व्याकरण आदि अष्टों के साथ वेद का अल्पवन करता है तबल लिए अर्चकान्तरापूर्व होना मुकर है पुन इतक लिए विचार-शास्त्र की क्या आवश्यकता है।

उत्तर यह है कि यद्यपि तात्त्विक वेद होनेवालों से लिए अर्चकान्तरापूर्व होना तुल्य है तथापि तबल अर्चकान्तरापूर्व का किसी विषय का निश्चय नहीं हो सकता; क्योंकि विषय विचार-शास्त्र के ही अर्चकान्तरापूर्व होता है। नै —‘अर्चकान्तरापूर्व उपपन्नानि (१ मा १।११५) इस अर्थ में अष्ट पक्षों का उपपन्न बताया है। अष्ट का

अर्थ है मृत या तेल मिलाया हुआ। अब वहाँ सन्देह होता है कि किससे अन्न (मिश्रित) शर्करा का उपपन्न किया जाना ? मृत या तेल से ? केवल अर्थज्ञान से यह नियत नहीं हो सकता कि मृत से ही मिश्रित शर्करा होनी चाहिए तेल में नहीं। विचार-शास्त्र से यह नियत सुलभ हो जाता है। जैसे—‘अक्षाः शर्करा उपपन्नाः’ मन्त्र के वाक्यशेष में ‘तेषां नै पुनश्च’ इस वाक्य से मृत की प्रशंसा की गई है। इससे इस निर्णय पर आते हैं कि मृत में ही शर्करा का अन्न (मिश्रित) करना मन्त्र का अतिशय है। इस प्रकार, निश्चय के लिए विचार शास्त्र की आवश्यकता होती है।

अब वहाँ एक और भी सन्देह होता है कि वेदाध्ययन के बाद भी धर्म-विचार के लिए गुरुकुल में बसि रहना हो तब तो ‘वेदमधीत्य ज्ञायात्’ इस श्रुति का बाध हो जाता है। तात्पर्य यह है कि वेदाध्ययन ने अभ्यवहित उत्तरकाल में समावर्तन, अर्थात् गृहस्थाश्रम में प्रवेश करना श्रुति बताती है। यदि अध्ययन के बाद गुरुकुल में रहना हो तब तो श्रुति का अन्वय बाध हो जाता है। ‘अधीत्य’ वह में जो (त्वाम्यम्) ने उत्तरका अभ्यवहित उत्तरकाल ही अर्थ होता है।

इसका उत्तर यह होता है कि समानकृत्य कयोः पूर्वकाले। इस सूत्र में ‘अधीत्य’ में जो त्वा (ह्यम्) प्रत्यय का विधान है वह एक कर्त्तावासे दो वाक्यों के बीच पूर्वकाल में विद्यमान वाच्य से ही होता है। वहाँ त्वा प्रत्यय का निमित्त क्रिया का अभ्यवधान होना पारिवर्ति ने नहीं नहीं बताया। इसलिए, ‘ज्ञात्वा भुङ्क्ते’—ज्ञान कर भोजन करता है, वहाँ ज्ञान के बाद भोजन करने में सम्पन्ना-पूजा आदि के व्यवधान होने पर भी त्वा प्रत्यय होता है। यदि त्वा प्रत्यय का निमित्त क्रिया = व्यवधान भी माना जाय तब तो ज्ञान के बाद वस्त्र पहनने में भी भोजन का व्यवधान हो जाता है। सम्पन्ना पूजा आदि करने में तो और अधिक व्यवधान है।

इस स्थिति में ‘वेदमधीत्य ज्ञायात्’ वहाँ त्वा प्रत्यय से अध्ययन और समावर्तन में अभ्यवधान की प्रतीति किसी प्रकार भी नहीं मानी जा सकती है। इस प्रकार, एक हजार अधिकरसंज्ञाका मीमांसा-शास्त्र अन्वय आरम्भशील है यह सिद्धान्त स्थिर हो जाता है।

यह आचार्य कुमारिलभट्ट के मतानुसार अधिकरण का स्वल्प दिखाया गया। इसीको मूह-मूह या आचार्य-मूह कहते हैं। मीमांसा-शास्त्र के दो प्रसिद्ध आचार्य माने जाते हैं—एक कुमारिलभट्ट दूसरा प्रमादर। परन्तु, आचार्य मूह कहने से कुमारिलभट्ट का ही मीमांसा-शास्त्र में बोध होता है और गुरु-मूह कहने से प्रमादर का ही मत समझा जाता है। इसका कारण यह बताया जाता है कि किसी समय प्रमादर को उनका गुरुजी पढ़ा रहे थे। पढ़ाते समय गुरुजी को एक कठिका के विषय में कुछ सन्देह हुआ। वह विषय यही था कि—‘तत्र तु मोक्षम् अत्रापि मोक्षमयः पीनवस्त्रम्’। इसका तात्पर्य यह हुआ कि वहाँ तो नहीं कहा और वहाँ भी नहीं कहा इसलिए पुनवक्तु हुआ। गुरुजी के मन में शङ्का हुई कि पुनवक्तु यह कहा जाता है, जिसको पहले बार बुझ हो उठीको पुनः कहा जाय। वहाँ तो वहाँ भी नहीं कहा वहाँ भी नहीं कहा फिर पुनवक्तु कैसा ? इस प्रकार संशय होने से गुरुजी का विषय आम्नासित होने लगा।

स्वयं इतका अर्थ नहीं होता; क्योंकि स्वयं अद्वय वस्तु है और द्रव्य वस्तु के लिये अद्वय वस्तु की कल्पना सम्भाव्य होती है—सम्प्रतिद्वयकलकलने अद्वयवस्तुवस्तुनावा सम्भाव्यत्वम् ।

यदि यह कहे कि द्रव्यवस्तु तो क्षिप्त पाठ से भी सिद्ध हो जाता है, इसके लिये विधि करने की क्या आवश्यकता है ? ता इतका उत्तर पहले ही दे चुके हैं कि अपूर्वविधि न होने पर भी निवम विधि के होने में कोई बाधक नहीं है । अप्यवन विधि के निवम हास में यह भाव सिद्ध होता है कि अर्थज्ञान-रूप द्रव्यवस्तु भी शुद्धमुख से अप्यवनपुष्पक की होना चाहिए क्षिप्त पाठ आदि में नहीं । इसी निवम न वस्तु में अप्यवन निवम न दृष्टकल न होने न कारण अगत्या अवाप्तरापूर्व-रूप अद्वय वस्तु की कल्पना की जाती है । इस प्रकार की कल्पना में समस्त बहुबन्ध अपूर्व ही रहता होता है । क्योंकि अर्थज्ञान न बिना कोई भी वस्तु नहीं हो सकता । इसीलिये, महर्षि जैमिनि ने पञ्च अप्याय में कहा है कि जिसको अर्थज्ञान नहीं है उतका भी वस्तु में अधिकार नहीं है । इससे सिद्ध होता है कि स्वाप्याय भी अप्यवन से संस्कृत होना चाहिए । वही अप्यवन-विधि का तात्पर्य है । इसमें सिद्ध होता है कि जिस प्रकार द्रव्यपूर्वमात्र वस्तु से उत्पन्न होनेवाला जो परमापूर्व है वही अवाप्तरादि से उत्पन्न अवाप्तरापूर्व का भाषक होता है उतही प्रकार समस्त बहुबन्ध जो परमापूर्व है वही अप्यवन-विधि से उत्पन्न अवाप्तरापूर्व का भाषक होता है । यदि अप्यवन निवम न उत्पन्न अवाप्तरापूर्व को न मानें तो अप्यवनविधानका अर्थ ही निरर्थक हो जायगी । यदि 'विशक्ति' व्याप से अद्वय वस्तु स्वभावि की कल्पना करें तो भी ठीक नहीं होता इतका कारण पहले ही बता चुके हैं । द्रव्यवस्तु की सम्भावना में अद्वय वस्तु की कल्पना असुख है । इसीको दूसरे शब्दों में लिखा है—

‘अव्यवस्थाने कलौ द्रव्ये वास्तवपरिकल्पना ।

विशेषतु निवमार्थत्वाच्चार्थवर्धकं अविध्यति ह’

अर्थात् द्रव्यवस्तु न साम होने की सम्भावना में अद्वय वस्तु की कल्पना नहीं होती और विधि भी वर्धक नहीं होता; क्योंकि निवम न लिये वह चरितार्थ है ।

पूर्व में जो स्वाप्याय को अप्यवन से संस्कृत होना बताया गया है उतका तात्पर्य स्वाप्याय को वस्तु के अस्मिन्मुख करना ही है गुणावान वा होतापनवन नहीं । क्योंकि ऐसा मानने में वेद अनित्य हो जायगा । इसलिये, वस्तु के अस्मिन्मुख करना ही स्वाप्याय का उत्सकार समझना चाहिए । इससे वेद में उक्त शेष भी नहीं आते ।

एक राह्य और होती है कि वस्तु वेदमात्र न अप्यवन से अर्थ का ज्ञान न हो परन्तु जो व्याकरण आदि अज्ञानों के साथ वेद का अप्यवन करता है उतक लिये अर्थज्ञान होना सुकर है पुन इतक लिये विचार-शास्त्र की क्या आवश्यकता है ?

उत्तर यह है कि वयसि साक्ष्यवेद पढ़नेवालों के लिये अर्थज्ञान होना मुत्तम है तथापि वस्तु अर्थज्ञान मात्र से किसी विषय का निष्पन्न नहीं हो सकता; क्योंकि निर्वच विचारशास्त्र के ही अधीन होता है । जैह—‘अथः शर्करा उपरवादि ( १ मा १।११५ ) इत अर्थ में अथ शर्करा का उपधान बताया है । अथ का

अर्थ है घृत या तेल मिलाया हुआ। अब यहाँ समझ होता है कि किसमें अक्ष (मिश्रित) शर्करा का उपपान किया जाय ? घृत या तेल से ? ये सब अर्थान से यह निश्चय नहीं हो सकता कि घृत में ही मिश्रित शर्करा होनी चाहिए तेल में नहीं। विचार-शास्त्र में यह निश्चय सुलभ हो जाता है। जैसे—‘अथाः शर्करा उपपत्ति’ मन्त्र के वाक्यरोप में ‘तेजो वै घृतम्’ इस वाक्य से घृत की प्रकृति की गई है; इससे इस निश्चय पर आते हैं कि घृत में ही शर्करा को अक्ष (मिश्रित) करना मन्त्र का अभिप्राय है। इस प्रकार निश्चय के लिए विचार शास्त्र की आवश्यकता होती है।

अब यहाँ एक और भी समझ होता है कि वेदाध्ययन के बाद भी अर्थ-विचार के लिए गुरुकुल में यदि रहना हो तब तो वेदमयीत्व ज्ञात्वा इस भुक्ति का बाध हो जाता है। तात्पर्य यह है कि वेदाध्ययन के अध्यवहित उत्तरकाष्ठ में समावर्तन, अर्थात् ग्रहस्थाभ्रम में प्रवेश करना भुक्ति बरती है। यदि अध्ययन के बाद गुरुकुल में रहना हो तब तो भुक्ति का अवश्य बाध हो जाता है। ‘अधीत्य’ एवं म जो (त्वाह्यम्) के उसका अध्यवहित उत्तरकाष्ठ ही अर्थ होता है।

इसका उत्तर यह होता है कि समानकचु कपोः पूर्वकाष्ठे इस सूत्र में ‘अधीत्य’ में जो त्वा (ह्यम्) प्रत्यय का विधान है वह एक कर्त्तावासे दो प्रत्ययों के बीच पूर्वकाष्ठ में विद्यमान पाठ से ही होता है। वहाँ त्वा प्रत्यय का निमित्त क्रिया का अध्यवधान होना पारिवर्ति में नहीं होना चाहिए। इसलिये, ‘आत्मा मुह्यते’—ज्ञान कर मोहन करता है, वहाँ ज्ञान के बाद मोहन करने में छन्द्या-पूजा आदि के व्यवधान होने पर भी त्वा प्रत्यय होता है। यदि त्वा प्रत्यय का निमित्त-क्रिया में व्यवधान भी माना जाय तब तो ज्ञान के बाद वस्त्र पहनने में भी मोहन का व्यवधान हो जाता है। छन्द्या पूजा आदि करने में तो और अधिक व्यवधान है।

इस स्थिति में, ‘वेदमयीत्व ज्ञात्वा’ यहाँ त्वा प्रत्यय से अध्ययन और समावर्तन में अध्यवधान की प्रतीति किसी प्रकार भी नहीं मानी जा सकती है। इस प्रकार, एक हजार अधिकरणवाला मीमांसा-शास्त्र अवश्य आरम्भशील है, वह सिद्धान्त स्थिर हो जाता है।

यह आचार्य कुमारिलभट्ट के मतानुसार अधिकरण का स्वल्प दिखाया गया। इसीको भट्ट-भट्ट या आचार्य-भट्ट कहते हैं। मीमांसा-शास्त्र के दो प्रसिद्ध आचार्य माने जाते हैं—एक कुमारिलभट्ट दूसरा प्रभाकर। परन्तु, आचार्य-भट्ट कहने से कुमारिलभट्ट का ही मीमांसा-शास्त्र में बोध होता है और भट्ट-भट्ट कहने से प्रभाकर का ही मत समझा जाता है। इसका कारण यह बताया जाता है कि किसी समय प्रभाकर को उनका गुरुजी पढ़ा रहे थे। पढ़ाते समय गुरुजी को एक कक्षिका के विषय में कुछ समझ हुआ। वह विषय यही था कि—‘तत्र तु नीलम् अत्राति मोक्षस्तः पीनरुचम्’। इसका तात्पर्य यह हुआ कि वहाँ तो मही कहा और वहाँ भी मही कहा, इसलिये पुनरुक्त हुआ। गुरुजी के मन में शङ्का हुई कि पुनरुक्त यह कहा जाता है, जिसको पहले कह चुके हो उसीको पुनः कहा जाय। यहाँ तो वहाँ भी नहीं कहा वही भी नहीं कहा फिर पुनरुक्त कैसा ? इस प्रकार संशय होने से गुरुजी का विषय आम्नासित होने लगा।



वे शीघ्र बाहर जाकर खोजने लगे। प्रभाकर को वह बात माहूम हो गई, उन्होंने कर कलम ठोकर पुस्तक में इस प्रकार पक्षबद्ध कर दिया—‘उत्र गुना (प्रशम्भेन) उच्छम्, अत्र अपिना (अपिशम्भेन) उच्छम्, अतः पीनवच्छम्’—यहाँ तु शब्द से कहा और वहाँ अपिशब्द से इच्छाएँ पुनवच्छ है। इस प्रकार, पक्षद्वय को देखते ही गुदबी का लम्बेह निवृत्त हो गया और वे छात्रों से पूछने लगे कि किसने पक्षद्वय किया है? विद्यापियों ने कहा प्रभाकर ने। इस पर प्रसन्न होकर गुदबी ने प्रभाकर से कहा—‘त्वमेव गुदः’। उही समय से प्रभाकर को आज तक गुद कहा जाता है और उनका मृत गुद-मृत माना जाता है। अब गुद-मृत ॥ मी अधिकार का स्वरूप दिखाया जायगा।

### प्रभाकर (गुरु) के मतानुसार अधिकार-स्वरूप

‘अप्यवप ब्राह्मणमुपनयति तमप्यापयति—आठ वय में ब्रह्मण का उपनयन करे और उस पढ़ावे इस भुक्ति का विधेय विषय अप्यापन ही प्रतीत होता है वृत्ते शब्दों में भुक्ति अप्यापन का ही विधान करती है। बिबि को ही नियोग करते हैं। जिसके प्रति नियोग अर्थात् विधान विद्या जाय वह नियोज्य कहा जाता है। नियोग निवाक्य की अपेक्षा करता है। प्रकृत में कौन नियोज्य है? इस आकांक्षा में जिसको आचार्यत्व-प्राप्ति की कामना होती, वही नियोज्य समझा जायगा। कारण यह है कि मन्त्र में ‘उपनयति’ को पर है उसमें ‘उप’ उपसर्गपूर्वक ‘नी’ बाहु का निविपूरक अपने स्मृत्य में से आना ही अर्थ होता है और से आने का पत्र माणवक का संस्कार ही है और वह संस्कार माणवक में ही होता है आचार्य में नहीं। इसलिए, उपनयन-रूप क्रिया का कृत को माणवक-भूति-संस्कार है वह आचार्य-रूप कर्ता में नहीं रहता इसलिए क्रियाकृत के कर्तृगामी नहीं होने से ‘स्वरित मिठा कर्मप्रियाये क्रियापक्षे’ इस वृत्त से आत्मनेपद सिद्ध नहीं होया इसलिए ‘सम्माननात्त्वज्जनाचार्यं नरत्त्वज्ञानभूतिवियानम्यनेषु नियः’ इस वृत्त से आचार्यकरण-अर्थ में आत्मनेपद का विधान किया जाता है। यहाँ आचार्यकरण का तात्पर्य है—आचार्य का कर्म। यह आचार्य-कर्म बाहु प्रयोग की उपाधि और आत्मने पर का निमित्त है।

इस अवस्था में ‘उपनयति’ यहाँ आत्मनेपद से आचार्य-कर्म की ही प्रतीति होती है। इसलिए, आचार्य-कर्म को चाहनेवाला ही प्रकृत में नियोज्य हो उच्छा है। उपनयन में जो नियोज्य है वही अप्यापन में भी नियोज्य होया। क्योंकि उपनयन और अप्यापन इन दोनों क्रियाओं का एक ही प्रयोजन होता है। तात्पर्य यह है कि इन दोनों सम्मिलित क्रियाओं से ही आचार्यत्व-प्राप्ति-रूप एक प्रयोजन सिद्ध होता है।

मनु में भी कहा है—

उपनीतं तु यः शिष्यं ब्रह्मण्यागमेदृजिः।

मात्रेण अरहरण्य तमाचार्यं प्रचक्षते ॥

अर्थात् जो ब्राह्मण शिष्य को उपनीत कर अष्ट और रहस्य के उद्दिष्ट वेद पढ़ाता है, उही को पूर्वाचार्य लोग आचार्य कहते हैं। तात्पर्य यह है कि उपनयनपूर्वक



अर्थ की अविच्छा की बाध तो विचार का कोई विषय नहीं रह जायगा। इस अवस्था में पूर्वोक्त विधियामात्र-रूप होय पुनः गठपठित हो जाता है।

इस पर विद्वान्ती का कहना है कि यह प्रश्न भी ठीक नहीं है। कारण यह है कि वेदवाक्य के साथ 'विषे सुख्य' का दृष्टान्त लागू नहीं होता क्योंकि माता पुत्र को विष जाने के लिए कभी आवा नहीं ले सकती, इसलिए माता के तात्पर्य से विष-मन्त्र-रूप मुख्य अर्थ के बाधित होने से प्रतीवमान शत्रु-ग्रह में मोक्षन का निषेध ही अर्थ की विच्छा की जाती है किन्तु उस प्रकार वेदवाक्य में अर्थ की अविच्छा नहीं कर सकते क्योंकि वेद अपौरुषेय है। इसका रचयिता कोई नहीं है। यदि वेद का भी कोई कर्ता होता तो उसका तात्पर्य से मुख्यार्थ का बाध हो सकता था, परन्तु ऐसा नहीं है। अपौरुषेय होने से वेदवाक्य में प्रतीवमान अर्थ की अविच्छा नहीं हो सकती। प्रतीवमान अर्थ की विच्छा मानने में कहाँ-कहाँ पुरुष को सम्येह होगा वे सब विचार-शास्त्र के विषय होंगे और उसका प्रयोजन निर्वय होगा। निर्वय के लिए ही विचार-शास्त्र आवश्यक होता है। इससे यह ठिक होता है कि आप्यापन विधि से तिल को अम्पवन विधि है, उससे होनेवाला जो अन्न है वह विचार के योग्य है इसलिए विचार के योग होने से विचार शास्त्र आरम्भशील है, वह विद्वान्ति ठिक हो जाता है।

### वेद के अपौरुषेयत्व का विचार

अब यहाँ नैपायिकों का आक्षेप होता है कि यदि वेद का अपौरुषेयत्व ठिक हो तो वह विद्वान्ति माना जा सकता है। परन्तु वेद के अपौरुषेयत्व में कोई भी प्रमाथ नहीं है इसलिए यह पौरुषेय है अर्थात् पुरुष प्रणीत है। यहाँ पुरुष शब्द से ईश्वर का महत्त्व किना जाता है। ईश्वर प्रणीत को आनुपूर्वाभिरूप विधिष्ठि लब्ध-राशि है वही वेद है ऐसी इनकी मान्यता है। ईश्वर-प्रणीत होने से वह पौरुषेय ठिक होता है।

इस पर मीमांसकों का कहना है कि अनुमान-प्रमाथ से ही वेद का अपौरुषेयत्व ठिक होता है। अनुमान का स्वरूप यह है—वेद (पक्ष) अपौरुषेय है (साध्य) सम्प्रदाय के विच्छेद न होने पर भी कर्ता के स्मरण न होने से (हेतु) आत्मा के लक्षण (दृष्टान्त)। इस प्रकार के अनुमान से वेद का अपौरुषेय होना ठिक होता है। यहाँ विद्वान्ती का अभिप्राय यह है कि जिस प्रश्न के आदि मध्य वा अन्त में अथवा अन्तरांतर प्रकरण में कहीं भी प्रत्यक्ष रूप से अपना नाम लिखा जाता है तो वहाँ तकपु के होने में कोई भी सम्येह का विचार नहीं होता जैसे महामाध्य प्रतीय रत्नरत्न कीमती आदि। और, वहाँ सम्प्रदाय के अविच्छेद में भी सुख-परम्परवा कर्ता का स्मरण पड़ा है वहाँ भी तकपु के होने से सम्येह का विचार नहीं होता जैसे पाणिनि पठ्यार्थि व्यास आदि के रचित व्याकरण योग वेदान्त आदि ग्रन्थों में। और, वहाँ प्रत्यक्षता में कहीं पर भी अपना नाम नहीं लिखा और सम्प्रदाय का भी विच्छेद हो गया और सम्प्रदाय के विच्छेद होने से कर्ता का भी स्मरण नहीं रहा वहाँ पौरुषेय होने से सम्येह हो सकता है। परन्तु, सम्प्रदाय के अविच्छेद रूप से निरन्तर

पारा प्रवाह-रूप से बहते रहने पर भी यदि कर्त्ता का स्मरण न हो तब तो वहाँ कर्त्ता का अभाव ही कारण हो सकता है। इस प्रकार, सम्मदाय का विच्छेद न होने पर भी कर्त्ता का स्मरण न होने से वेद की अपौरुषेय माना जाता है।

वहाँ पूर्वपक्षी का कहना है कि यह भी ठीक नहीं है; क्योंकि सम्प्रदाय का अविच्छेद होने पर भी यह जो विशेषण हेतुबल में दिया गया वह अस्मिन् है; क्योंकि वेद को पौरुषेय माननेवासे प्रलय-काल = सम्प्रदाय का विच्छेद मानते हैं, इसलिए वेद स्वरूपाविद्य हो जाता है, इससे अनुमान का प्रयोजक नहीं होता। जिस प्रकार, शब्द नित्य है द्रव्य होने पर भी स्पर्श-रहित होने से आकाश के सदृश। इस अनुमान में पक्षमूल जो शब्द है उसमें द्रव्यत्व नहीं है; इसलिए द्रव्यत्व विशेषण के अस्मिन् होने से शब्द के नित्यत्वानुमान का वह प्रयोजक नहीं हो सकता। उठी प्रकार, प्रकृत में भी सम्प्रदाय का अविच्छेद होने पर यह जो हेतु का विशेषण है, उससे अस्मिन् शब्द से अनुमान का प्रयोजक नहीं हो सकता। दूसरा कारण यह है कि अपौरुषेयत्व होने में अस्मर्यमाण कष्टकृत्य अर्थात् कर्ता का अस्मरण-रूप जो हेतु दिया गया है, उसका तात्पर्य क्या है? वेद का कर्ता प्रमाण से सिद्ध नहीं वह अथवा वेद का कर्ता स्मरण का विषय नहीं, वह है ?

प्रमाण से सिद्ध नहीं है, यह तो कह नहीं सकते क्योंकि 'अस्य महतो भूतस्य निश्चितमिदं यद् श्रुदेवः यजुर्वेदः' 'तस्माद् यज्ञात्सर्वभूत श्रुत्या सामानि अरिरे' 'इदं सर्वमनुजत श्रुतो यजुंषि सामानि' इत्यादि अनेक भूतियों के प्रमाण से वेद का कर्त्ता सिद्ध है। यदि दूसरा पक्ष अर्थात् स्मरण के विषय न होने से यह कहें, तो भी ठीक नहीं बनता। कारण यह है कि इसमें विषय का समाधान नहीं होता। विद्वत् यह दावा है कि एक का स्मरण-विषय न होने के कारण अथवा सबका।

परन्तु यह तो मान नहीं सकते, क्योंकि मुख्यतः किंवा व्यभिचार हो जाता है। परस्पर अव्यभिचार एक ही संघर्षित जो एक ही शक्ति है, ठगईका नाम मुख्य है। यह पौरुष्य होता है। प्रथम विकल्प मानने में इसमें भी अपौरुष्य का लक्षण पता जाता है। इसलिये, अतिव्याप्ति होय हो जाता है। यदि द्वितीय पक्ष मानें, तो भी ठीक नहीं होता। कारण यह है कि सबके स्मरण का विषय नहीं है। यह सर्वत्र ही जान सकता है। क्योंकि, वेद के कर्ता का किसी में नहीं भी कदापि निश्चय नहीं किया। यह निश्चय करना अत्यन्त मनुष्यों के लिए सर्वत्र अव्यभिचार है। इससे अतिरिक्त पौरुष्यत्व का साधक अनुमान प्रमाण भी है—वेदवाक्य (यह) पौरुष्य है (वाच्य), वाच्य होने के कारण (हेतु), व्यापारि वाच्य न समान (दृष्टान्त)। इस अनुमान से भी वेद का मुख्य प्रयोजन जाना निश्चित हो जाता है।

इस प्रकार वेद का पौरुषेयत्व-साधन करने पर निष्कर्षार्थ कहते हैं कि यह भी अनुमान ठीक नहीं है; क्योंकि इसके विपरीत अपौरुषेयत्व का सापेक्ष प्रबल अनुमान विद्यमान है—

•वेदव्याख्यानं सारं शुद्धव्याख्यानं॥

केनान्धववप्राप्तान्वापुनाज्जवर्गं यथा ॥

अर्थात् समस्त वेदाध्ययन (पक्ष) गुरु के अध्ययनपूर्वक ही होता है (तात्पर्य), वेदाध्ययन होने के कारण (हेतु) वर्तमान वेदाध्ययन के लक्षण (लक्षणम्)। तात्पर्य यह है कि वेद का अध्ययन और अध्ययनों से विस्तृत है। और अध्ययन बिना गुरु के सिद्धि पाठ आदि से भी सम्भव है परन्तु वेद का अध्ययन ऐसा नहीं है। बिना गुरु के वेद नहीं पढ़ा जाता यह निश्चय है। यदि वेद का कर्त्ता मानें तो उसके बनानेवाले ने भी किसी गुरु से पढ़ा होगा यह मानना होगा। और यह गुरु भी किसी अन्य गुरु से। इस प्रकार, वेद का पौरुषेय मानने में अनवरण-दोष हो जाता है। इत्थिपि, अपौरुषेय मानना ही युक्त है।

इत्पर पूर्वपक्षी का कहना है कि इस प्रकार का अनुमान करने से तो महामारुतादि भी अपौरुषेय होने लगेंगे। किन्तु—

भारताध्ययनं सर्वं गुरुष्वध्ययनपूर्वकम् ।

भारताध्ययनत्वेन साध्यताध्ययनं नृणां ॥

भारताध्ययन भी गुरु से अध्ययनपूर्वक है भारताध्ययन होने में इस समय के अध्ययन के समान। इस प्रकार के अनुमान में महामारुत भी अपौरुषेय होने लगेगा। इत्थिपि, वेद को पौरुषेय मानना ही युक्त है। इत्पर सिद्धान्ती कहते हैं कि यह आप (पूर्वपक्षी) का अनुमान 'विद्यते वेद का पौरुषेयत्व-साधनं करतुं' अनुमानामात्र है; क्योंकि कोशम्भः पुत्रहरीकाद्यागम्यभारतकृद्भवेत्' इत्यादि स्मृति-वचनों से महामारुत का कर्त्ता सिद्ध है। इत्पर पूर्वपक्षी का कहना है कि 'श्रुत्या सामानि अग्निरे तस्माद् यदुक्तस्माद्वापत्' इत्यादि भूति-प्रमाण से वेद का भी कर्त्ता सिद्ध है। तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार सिद्धान्ती भारताध्ययनत्व-हेतु से महामारुत के पौरुषेयत्व का अनुमान आमासी मानते हैं उसी प्रकार वेदाध्ययनत्व-हेतु से वेद के अपौरुषेयत्व का अनुमान भी आमासी हो जाता है; क्योंकि इस अनुमान में भी कोई अनुसूचक नहीं है। जो-जो अध्ययन है वे सब गुरु से अध्ययनपूर्वक ही हैं इसमें कोई भी श्रेष्ठ नहीं है। इत्थिपि, वेद को पौरुषेय ही मानना उचित है।

### वेद का अनित्यत्व-साधन

एक बात और है जिससे वेद का पौरुषेय होना सिद्ध होता है—वर्षाब्रह्म का शब्द और विशेष प्रकार की रचनाविधि का शब्द-रसिद्धि है उसीकी वेद कहते हैं। शब्द अनित्य होता है और जो अनित्य है वह उत्पन्न होने के कारण अपौरुषेय नहीं हो सकता। और शब्द के अनित्य होने में अनुमान ही प्रमाण होता है। अनुमान का स्वरूप—शब्द (पक्ष) अनित्य है (तात्पर्य) जातिमान होकर बाह्येन्द्रिय से प्राप्त होने के कारण (हेतु), वह पक्ष समान (लक्षणम्)। अर्थात्, जिस प्रकार वट, वटल आदि का आशय होकर बाह्येन्द्रिय अर्थात् बहु-इन्द्रिय ॥ प्राप्त होने के कारण अनित्य होता है उसी प्रकार शब्द भी शब्दत्व जाति का आशय और बाह्येन्द्रिय क्षेत्र के प्राप्त होने से अनित्य है।

इस पर मीमांसक कहते हैं कि शब्द यदि अनित्य हो तो देवदत्त से उद्धरित जो 'ग' शब्द है उसका अनित्य होने से उच्चारण के बाद ही उसका नाश हो जायगा, फिर यद्वत्त से उद्धरित 'ग' में वही यह गकार है, इस प्रकार की जो प्रत्यभिज्ञा होती है, वह नहीं हो सकती।

प्रत्यभिज्ञा एक प्रकार का प्रत्यक्षविशेष ही है। इन्द्रिय-सहकृत संस्कार से जन्म, यही इसकी परिभाषा है। इस प्रत्यभिज्ञा से बाधित होने के कारण शब्द के अनित्यत्व का अनुमान नहीं हो सकता। इसलिए, वेद में पौरुषत्व नहीं हो सकता, यह मीमांसकों का तात्पर्य है। इस पर नैयायिकों का कहना है कि 'लोप्यं गकारः', वही यह गकार है, इस प्रकार की जो प्रत्यभिज्ञा है, उसका विषय गकार नहीं है किन्तु यत्न वांछि है। अर्थात्, उस गकार के नष्ट हो जाने पर भी उसका सञ्जातीय को ज्ञान्य प्रकार है, उसीमें 'लोप्यं गकारः', यह प्रत्यभिज्ञा होती है। जिस प्रकार, शिर के केश काटने पर दूसरे को केश जन्मते हैं, उनमें वे ही यह उग्र है, इस प्रकार की प्रत्यभिज्ञा होती है। उसी प्रकार, यहाँ पर भी उसके समान आतिशयोक्ती दूसरे गकार में ही 'लोप्यं गकारः' यह प्रत्यभिज्ञा होती है। इसलिए, इस प्रत्यभिज्ञा से शब्द के अनित्यत्व का नाश नहीं हो सकता। अतः, शब्द के अनित्य होने से वेद का पौरुषत्व होना सिद्ध हो जाता है।

अब यहाँ यह आशङ्का होती है कि वेद के पौरुषत्व का तात्पर्य क्या है ? यदि पुरुष का तात्पर्य ईश्वर है, और उससे रचित प्रत्यक्ष-विशेष पौरुषत्व है, ऐसा अर्थ मानें, तब तो पुच्छ नहीं होता। कारण यह है कि ईश्वर निराकार है, उसका कण्ठ, वातु आदि अवयव भी नहीं हैं, क्योंकि निराकार का अवयव नहीं होता। जैसे—आकाश काट आदि निराकार पदार्थ के अवयव नहीं होते। शब्द की उत्पत्ति कण्ठ वातु आदि के अभिवाद्य से ही होती है। ईश्वर को कण्ठ, वातु आदि नहीं हैं, तो वह वेद को किस प्रकार बना सकता है ? इस शङ्का के उत्तर में नैयायिकों का कहना है कि ईश्वर वक्षसि निराकार है, तथापि लीला से शरीर धारण करना सम्भव है। क्योंकि वह सर्वशक्तिमान् है और मर्त्य के अनुग्रहार्थ शरीर धारण करता है। वह भुक्ति, स्मृति, पुराण और इतिहास आदि प्रमाणों से सिद्ध है। इस प्रकार, शरीर की कल्पना से ही वेद ईश्वर-कृत माना जाता है। इसलिए, यह पौरुषत्व भी है यह पूर्वपक्षी का तात्पर्य है।

यहाँ सिद्धान्ती का पुनः यह प्रश्न होता है कि पौरुषत्व का तात्पर्य क्या है ? क्या पुरुष में उद्धरित होना ही पौरुषत्व है किम हमसोमों से प्रसिद्धि उद्धरित वेद अवयव प्रमाणांस्तर से अर्थ को जानकर उत्तर प्रकाशन के लिए रचित आधुनिक विद्वानों के निबन्ध ? प्रथम पक्ष में तो कोई विवाद नहीं है; क्योंकि हमसोमों के उद्धरण हो पुरुष से उद्धरित होने के कारण पुरुषनिर्मित नहीं कहा जा सकता इसलिए पौरुषत्व की विधि नहीं हो सकती, वेद का अपौरुषत्व स्वतः रह जाता है। यदि वह कहें कि प्रमाणांस्तर से अर्थ जानकर उत्तर प्रकाशन के लिए रचना की गई, तो भी ठीक नहीं होता। क्योंकि, इसमें दो निष्कर्षों का समाधान नहीं होता। यथा

प्रमाद्यान्तर से जानकर, इसमें प्रमाद्यान्तर पर संक्या अनुमान का ग्रहण है, अथवा आगम का ? यदि अनुमान का ग्रहण मानें, तो अर्थ होगा कि अनुमान-प्रमाद्य से जानकर प्रकाशन के लिए ग्रन्थ ब्रामाणा । इस अवस्था में पीरूपेयत्व का अनुमापक जो वाक्यत्व हेतु सिद्ध था वह मासलीमापक, इराकुमारचरित आदि काव्यनिक ग्रन्थों में व्यभिचरित हो जायगा । क्योंकि, मासलीमापक, इराकुमारचरित आदि काव्यनिक ग्रन्थ अनुमान-प्रमाद्य से अर्थ निम्नकर नहीं सिद्धे गये हैं इसलिए वे पीरूपेय नहीं करे जा सकते । और, वहाँ वाक्यत्व है, अतः पीरूपेयत्व-रूप तात्पर्य के अभावस्थल उक्त काव्यनिक ग्रन्थों में वाक्यत्व-हेतु के रहने से हेतु व्यभिचरित हो जाता है और व्यभिचरित होने से तात्पर्य का तात्पर्य नहीं हो सकता । क्योंकि, व्यभिचरित होने से हेतुमात्र हो जाता है । इस पर पूर्वपक्षी का कहना है कि केवल वाक्यत्व हेतु नहीं है, किन्तु—प्रमाद्यत्वे सति वाक्यत्वात्—प्रमाद्य होकर वाक्य होने से इतना हेतु है । प्रकृत काव्यनिक ग्रन्थों में प्रमाद्यत्व नहीं रहने से विरोध के अभाव में निमित्त का भी अभाव होता है इस सिद्धान्त से उक्त ग्रन्थों में व्यभिचार नहीं होता ।

परन्तु, वह भी पूर्वपक्षी का कहना अनुचित नहीं है । कारण यह है कि वेद-वाक्य नहीं होता है जो अर्थ प्रमाद्यों से सिद्ध नहीं होनेवाले अर्थ का प्रकाशक हो । दूसरे ग्रन्थों में प्रमाद्यान्तर के अविषय जो अर्थ हैं उनका प्रतिपादन करनेवाले जो वाक्य हैं, वे ही वेदवाक्य कहे जाते हैं । और वे ही वेदवाक्य यदि अनुमान प्रमाद्य से सिद्ध अर्थ का प्रतिपादन करें तब तो 'मम माता कम्प्या' वाक्य के लक्ष्य व्यापार-रूप हो जायगा ।

इससे यह सिद्ध हुआ कि वेदवाक्य का पीरूपेयत्व-वाचन करनेवाला जो वाक्यत्व हेतु है, वह सिद्ध नहीं होता; क्योंकि पीरूपेयत्व के तात्पर्य में कहा गया है कि अनुमानादि प्रमाद्य से सिद्ध जो अर्थ हैं उनके जानकर निश्चयी रचना की गई है, वही पीरूपेय है और वह लक्षण वेद-वाक्य में बय्या नहीं; क्योंकि प्रमाद्यान्तर के अविषयीभूत अर्थ के प्रतिपादक वाक्य ही वेद-वाक्य हैं । एक बात और भी है कि आप (पूर्वपक्षी) ने जो कहा कि परमात्मा के स्वरूप न होने पर भी मन्त्रों के ऊपर अनुमाद्य के लिए लीला-शरीर का ग्रहण करते हैं इसलिए वेद की रचना कर सकते हैं वी भी ठीक नहीं है । कारण यह है कि लीला-शरीर ग्राह्य करने पर भी अतीन्द्रिय अर्थ को देखना संभव नहीं होता । जो अर्थ वेद काल और स्वभाव से दूर हैं, उनके ग्रहण करने का कोई उपाय नहीं है । वेदान्तर या लोकान्तर में विद्यमान जो वस्तु हैं वह वेद में विमिश्रण अर्थात् दूर कहा जाता है । भूत और मनुष्य में होनेवाला वस्तु काज तो विमिश्रण कहा जाता है इन सबका इन्द्रियों के साथ सम्पर्क में होने से ग्रहण नहीं होता । स्वभावतः विमिश्रण वह है जिसमें स्वभाव से ही उक्त वस्तु के ग्रहण करने का सामर्थ्य न हो । जैसे पशु इन्द्रिय का सामर्थ्य स्वभाव से ही उक्त और गन्ध के ग्रहण करने में नहीं है । पशु केवल रूप का ही ग्रहण करता है । पशु के साथ पुनः के अधिक्य होने पर भी पुनः में विद्यमान वस्तु का ग्रहण नहीं करता; क्योंकि केवल रूप का ही ग्रहण करना उसका स्वभाव है । इसी प्रकार हर एक

इन्द्रियो एक विशेष गुण का ही ग्रहण करती हैं, अग्न्य का नहीं, यह उनका स्वभाव है। इसलिये, शरीर-वारण करने पर भी ईश्वर देश काल और स्वभाव से विभक्त अर्थ का ज्ञान नहीं कर सकता। इसपर पूर्वपक्षी का कहना है कि ईश्वर अधिभ्यशक्ति है उसकी इन्द्रियो की शक्ति भी विलास्य है। उसकी इन्द्रियो देश, काल और स्वभाव से विभक्त वस्तुओं का भी ग्रहण कर लेती हैं। यही ईश्वर की विशेषता है। परन्तु, सिद्धान्तीय मीमांसक इस बात को नहीं मानते। उनका कहना है कि वह के अनुसार ही कल्पना का आश्रय मुक्त होता है। कुमारिलभट्ट ने लिखा है—

‘अध्यात्मविशेषो दृष्टः सत्त्वाधीनतिलक्षणः।

दूरस्थमादिरहौ स्वात्मन्ये शोचदुक्षिता॥

अपने विषय का अधिकग्रहण कर कहीं भी अतिशय नहीं देखा गया है। केवल दूरस्थ पर्वतादि में रहनेवाले सूक्ष्मतर परमाणु आदि का भी ज्ञान कर सकता है, यही अतिशय का फल है। परन्तु क्या यह ग्रहण करने में शोच-इन्द्रिय का व्यापार कभी समर्थ नहीं हो सकता। तात्पर्य यह है कि ईश्वर की इन्द्रियो में अतिशय सामर्थ्य होने पर भी दूरस्थ पर्वतादि में रहनेवाले को अध्यात्मविशेष सूक्ष्म परमाणु आदि हैं उनका वह ज्ञान कर सकता है परन्तु देश काल और स्वभाव से जो विभक्त हैं उनका ज्ञान नहीं कर सकता, क्योंकि यह युक्ति से विरुद्ध हो जाता है। इसलिये, मीमांसक के मत में कोई सर्वत्र ईश्वर नहीं माना जाता। अतएव ‘आगम सं ज्ञानकर’ यह जो शिरोमणि विग्रह किया है वह भी युक्त नहीं होता क्योंकि युक्ति से कोई सर्वत्र सिद्ध नहीं होता है। ‘यः सर्वत्र सर्वविद्’ इत्यादि श्रुतियों में जो सर्वज्ञत्व दिखाया गया है वह सर्वभूतभूत आगम का प्रवर्तक होने के कारण ही आरोपित है। इसमें यह सिद्ध होता है कि श्रुति में जो सर्वज्ञत्व दिखाया गया है वह आरोपित है इसलिये कोई पदार्थ ईश्वर इनके मत में नहीं है जो वेद-वेदों से ज्ञान-मायकार की रचना कर लें। इसलिये, वेद को अपौरुषेय मानना ही समुचित है।

अब यहाँ नैयायिकों का यह प्रश्न हाता है कि यदि वेद को अपौरुषेय मानते हैं तब तो काठक कालाप तैत्तिरीय आदि जो यौगिक शब्द हैं उनका क्या गति होगी? इन प्रयोगों में, प्रोक्त अर्थ में ‘तदन मोक्षम्’ से अर्थ आदि प्रत्यय होते हैं। प्रोक्त का अर्थ कृत निर्मित या रचित, यही हो सकता है। इससे यही अर्थ निकलता है कि कठ कलाप और तैत्तिरीय से बनाया गया निबन्ध काठक कालाप और तैत्तिरीय कहा जायगा। इस सिद्धि में वेद का पौरुषेय होना स्वयत्ति हो जाता है। इसके उपर में सिद्धान्तीय का कहना है कि ‘तदन मोक्षम्’ में प्रोक्त का कृत या रचित अर्थ नहीं है, किन्तु प्रचारक का प्रवर्तक यही अर्थ युक्त होता है। इसका तात्पर्य है कि जिसका प्रचार अध्यापन द्वारा कठ में किया वह काठक कहा गया जिसका अध्यापन द्वारा कलाप ने प्रचार किया वह कालाप और जिसका तैत्तिरीय ने किया वह तैत्तिरीय कहा गया।

इसमें प्रमाण यह है कि प्रोक्त का अर्थ यदि कृत मार्गे तब तो ‘तदन मन्ये’ इस सूत्र से प्रत्यय सिद्ध ही था पुनः ठीकी अर्थ में विवाम करने के लिए ‘तदन प्रोक्तम्’ की क्या आवश्यकता है? इसलिये, सूत्र के आरम्भ-सामर्थ्य से प्रोक्त का अर्थ अध्यापन



ना प्रकाशग के द्वारा प्रसार ही होता है। वही धर्म समुचित और ठिक मी है। इसीलिए, गणप्रज्ञा वा ही श्रुति कहा गया है 'श्रुतयो मन्त्रब्रह्मणः'। इससे ठिक ही जाता है कि ठक दृष्टान्त से धर्म को पीछे धर्म ठिक नहीं कर सकते। बल्कि, ठठठे अभीष्ट ही ठिक होता है।

पदार्थ अनुमान ५ बल स शब्द में जो अनित्यत्व का साधन किया जा, ठठठा मन्त्र मा, 'मात्रं गकारः' इस प्रत्ययिका के विरोध से शब्द अनित्य नहीं हो सकता यह, पदार्थ ही दिवा जा चुका है। इस पर नैवात्मिकी ने 'वही यह गकार है, इस प्रकार की का प्रत्ययिका होती है ठठठा विषय गत्व जाति है य व्यक्ति नहीं। इसी प्रकार द्विपुनर्जात पद में भी पदत्व जाति वही है, जो द्विप पद में। ठठठ 'मात्रं गकारः' इस प्रकार प्रत्ययिका-कर्म जो प्रत्यय है ठठठा मूल कारण गत्व-कर्म जाति का ऐक्य ही है इसलिये प्रत्ययिका का विरोध हो जायगा यह जो ठठठ पद में कहा जा, यह ठिक नहीं है।

अब वही यह विचार करना है कि जातिमूलक प्रत्ययिका कहाँ होती है। एक तो बलवान् वाचक ५ होने से ठठठा व्यभिचार क देखने से। ठठठ प्रमाण से वही व्यक्ति ५ धर्म का निधाय हो जाय, वही बलवद् वाचक होता है। 'मात्रं' वही यह है, इस प्रकार का नियम ऐक्य के रहने पर ही होता है, और कहीं ऐक्य क न रहने पर भी, जैसे द्विप पुनर्जात पद में वही यह है, इस प्रकार की का प्रत्ययिका देखी जाती है यह ठठठा ठठठ नियम का व्यभिचार दर्शन है। इस प्रकार कहीं पर किसी प्रकार का व्यभिचार देखकर यदि सर्वत्र ठठठा की सम्भावना करें, ठठ ठो ठठठ व्यवहार ही शुद्ध हो जायगा। इसमें स्वतः प्रमाणवादी का कहना है—

‘अप्येकेन हि नो मोक्षव्यवहारमपि वाचकम्।’

न सर्वव्यवहारेषु संतपस्या विवक्षति च

अर्थात्, जो मनुष्य व्यवहार से व्यवहार वाचा की सम्भावना करता है यह समस्त सांसारिक व्यवहार में संतपस्त होकर नष्ट ही जाता है। तात्पर्य यह कि कोई मनुष्य किसी काम ५ लिये जाता हुआ मोटर से बचकर मर गया, या वही रेल जाति की दुर्घटना से मर गया तो ठठठा देख जा मुनकर कोई राजा करे कि कहाचित् में भी इस कारणों से मर जाऊँगा ठठ ठो ठठठ व्यवहार ही शुद्ध हो जायगा। क्योंकि, यह ठठठ से किसी काम ५ प्रवृत्त नहीं होगा। इसलिये, कहीं व्यभिचार देखने ५ ॥ सर्वत्र ठठठा व्यापक मही करनी चाहिए। इसलिये, प्रत्ययिका ५ सामान्यविषयक होने में जो द्वितीय ऐक्य व्यभिचार दर्शन दिया है यह शुद्ध नहीं है यह ठिक होता है।

बलवद् वाचक होने ५ सामान्यनिवृत्तन प्रत्ययिका होती है यह जो प्रथम ऐक्य दिवा है ठठठा विचार किया जाता है—पूर्वपक्षी का तात्पर्य है कि वही यह गकार है इस प्रकार का का प्रत्ययिका होती है ठठठा विषय जाति है य व्यक्ति नहीं परन्तु यह भी शुद्ध नहीं है; क्योंकि अनेक ५ व्यक्ति के न ५ कल्पना में कोई प्रमाण मही है। जाति का लक्षण है, न ५ (५)।

अर्थात्, नित्य और अनेक व्यक्ति में रहनेवाला जो सामान्य है, वही जाति है। ग व्यक्ति यदि अनेक होता, तो उसमें रहनेवाली गत्य जाति की कल्पना हो सकती थी परन्तु ऐसा नहीं है, ग व्यक्ति एक ही है। इसलिये गत्य जाति की कल्पना नहीं हो सकती।

## जाति-विचार

नैयायिकों का कहना है कि यह गकार हुत है, यह मध्यम है, यह विशिष्ट है, इत्यादि अनेक प्रकार ग व्यक्ति की प्रतीति अबाधक्य में होती है, इसलिये अनेक ग व्यक्ति में रहनेवाली गत्य जाति की कल्पना में कोई बाधक नहीं है। इस पर सिद्धान्ती का कहना है कि इस प्रकार गकारादि व्यक्ति का अनेकत्व स्थिर नहीं हो सकता, और सोऽयं गकारः नह प्रत्यक्षिका भी नहीं बन सकती। कारण यह है कि हुतत्व आदि की ग में जो प्रतीति होती है, वह हुतादि अवस्थामूलक है, गकारादि व्यक्ति का मेदमूलक नहीं। इसलिये हुतत्वादि के अवस्थामूलक होने से गकारादि व्यक्ति के मेद का साधक नहीं हो सकत। और, व्यक्ति के अनेक न होने से अनेक में अनुगत जाति की भी स्थिति नहीं हो सकती।

यहाँ पूर्वपक्षी का प्रश्न होता है कि, क्यों मेद हुतत्वादि अवस्था प्रयुक्त है, व्यक्ति का मेदनिमित्तक नहीं इसमें क्या प्रमाण है?

एक बात और है कि मीमांसक क म्भ में जो मेदामेद दोनों माने जाते हैं, सबया मेद ही नहीं माना जाता। जिससे हुतत्व आदि क मेद होने पर भी गकारादि धर्मों में मेद न माना जाय। इसलिये जिस प्रकार कृष्ण, रक्त पीतादि धर्म के मेद होने से उत्तमस्पर्शी गो, बट आदि धर्मों (व्यक्ति) में भी परस्पर मेद होता है, और व्यक्ति-मेद होने से बटत्व योत्व आदि जाति की स्थिति होती है, उसी प्रकार हुतत्व विशिष्टत्व आदि धर्मों क मेद होने से धर्मों का गकार आदि क्यों है। उनमें भी परस्पर मेद स्थिर हो जाता है और मेद स्थिर होने से गत्यादि जाति की कल्पना भी क्यों नहीं होती।

इसके समानान में मीमांसकों का कहना है कि मेदामेद-यत्न क स्वीकार करने पर हुतत्व आदि धर्म क मेद होने से भी गकारादि व्यक्ति में मेद नहीं हो सकता। कारण यह है कि मेद और अमेद का अवभास साङ्ख्येय नहीं होता है। कही मेदाद्य धर्मों के आलम्बन से होता है और अमेदाद्य धर्मों क आलम्बन से। और, कही मेदाद्य ही धर्म क आलम्बन से और अमेदाद्य धर्मों क आलम्बन से होता है। सूत्रे शब्दों में, कही मेद धर्मविषयक और अमेद धर्मविषयक और कही अमेद ही धर्मविषयक और मेद धर्मविषयक होता है। उदाहरण के लिये : मुख गौ, चित्त गौ, रक्त गो इत्यादि लक्षणों में मुख-विषयादि गोधर्मों के परस्पर मेद होने के कारण उन सब में रहनेवाला जो गोत्व धर्म है। उसमें मेद न होने से उत्तका जातित्व युक्त है; क्योंकि यह एक और अनेकानुगत है।

और, यहाँ धर्मों में मेद नहीं है, धर्म में ही मेद है, यहाँ जाति की कल्पना युक्त नहीं है। उदाहरण के लिये : देवदत्त मुवा है, दूध है, रक्त है, कृष्ण है—यहाँ

वा प्रकाशन के द्वारा प्रचार ही होता है। यही अर्थ समुचित और सिद्ध भी है। इतिहास, मन्त्रशास्त्र को ही श्रुति कहा गया है 'श्रुत्यो मन्त्रशास्त्रम्'। इससे सिद्ध हो जाता है कि उक्त दृष्टान्त से वेद का पौरुषेय सिद्ध नहीं कर सकते। बल्कि, उससे अपौरुषेय ही सिद्ध होता है।

पहले अनुमान न बल म शब्द में जो अनित्यत्व का साधन किया था उसका उत्तर तो 'सोऽयं प्रकार' इस प्रत्यभिज्ञा के विरोध स शब्द अनित्य नहीं हो सकता यह पहले ही दिया जा चुका है। इस पर नैदानिकों ने 'वही वह प्रकार है, इस प्रकार की जो प्रत्यभिज्ञा होती है, उसका विषय गत्व जाति है न व्यक्ति नहीं। इसी प्रकार द्विपुनर्जात वस्तु में भी वस्तुत्व जाति वही है, का द्विपुनर्जात में। तद्वत् 'सोऽयं प्रकार' इस प्रकार प्रत्यभिज्ञा-रूप को प्रत्यक्ष है उसका मूल कारण गत्व रूप जाति का ऐक्य ही है। इसलिये प्रत्यभिज्ञा का विरोध हो जायगा वह जो उत्तर पूर्व में कहा था वह ठीक नहीं है।

अब यहाँ यह विचार करना है कि जातिमूलक प्रत्यभिज्ञा कहाँ होती है। एक तो ब्रह्मात् वाक्य क होने से वृक्ष स्वमिथार न देखने से। इससे प्रमाण है वहाँ व्यक्ति न मेरु का मिथय हो जाय वही ब्रह्मवात् वाक्य होता है। 'सोऽयम्' वही वह है, इस प्रकार का नियम ऐक्य के रहने पर ही होता है और वही ऐक्य क न रहने पर भी, जैसे द्विपुनर्जात वस्तु में, वही वह है, इस प्रकार की जो प्रत्यभिज्ञा देखी जाती है वह उही उक्त नियम का स्वमिथार रहन है। इस प्रकार वही पर किसी प्रकार का स्वमिथार देखकर वही सर्वत्र उही की सम्पादना करें, तब तो वस्तु स्वमिथार ही सुप्त हो जायगा। इसमें स्वतः प्रमाणवादी का कहना है—

‘अप्येवैत हि जो मोहादशात्तमपि नावश्यम् ।

स सर्वस्वमिथारोऽहं संतपन्ना विचरन्ति ह’

अर्थात्, जो मनुष्य अज्ञान से अज्ञात भाषा की सम्पादना करता है वह समस्त सांसारिक व्यवहार में लक्षणग्रस्त होकर नष्ट हो जाता है। तात्पर्य यह कि कोई मनुष्य किसी काम के लिए जाता हुआ मोटर से टकराकर मर गया या वही रेल आदि की दुर्घटना से मर गया तो उसको देख या सुनकर कोई शङ्का करे कि कहाँचित् मैं भी इन कारणों से मर जाऊँगा तब तो वस्तु स्वमिथार ही सुप्त हो जायगा। क्योंकि, वह लक्षण स किसी काम में प्रवृत्त नहीं होगा। इसलिये, वही स्वमिथार देखने से ही सर्वत्र उसको आराध्य नहीं करनी चाहिए। इसलिये, प्रत्यभिज्ञा क सामान्यविषयक होने में जो द्वितीय द्वैत स्वमिथार रहन दिया है, वह कुछ नहीं है वह सिद्ध होता है।

ब्रह्मवात् वाक्य होने में सामान्यविषयक प्रत्यभिज्ञा होती है यह जो प्रथम द्वैत दिया है उसका विचार किया जाता है—पूर्वपक्षी का तात्पर्य है कि वही वह प्रकार है इस प्रकार की जो प्रत्यभिज्ञा होती है उसका विषय गत्व जाति है न व्यक्ति नहीं बल्कि वह भी पुष्ट नहीं है क्योंकि अनेक न व्यक्ति के न होने के कारण गत्व जाति की कल्पना में कोई प्रमाण नहीं है। जाति का लक्षण है नित्यमेकमेकानुवर्त सामान्यम् ( जाति )।

इसी नियम को प्रकारान्तर से भी व्याचार्यों ने लिखा है। पूर्वपक्षी का पक्षी कहना है कि विद्वत् अनेक धर्मों के अभ्यास से वशों का अनेक होना सिद्ध है। उसका उत्तर में सिद्धान्ती उनसे पूछने हैं—यश में तारत्व, मन्दत्व अनुनाधिकत्व आदि धर्म माश्रित होते हैं, क्या ये वशों के वास्तविक धर्म हैं या आश्रयित ? वास्तविक तो कह नहीं सकते; क्योंकि वास्तविक मानने से सर्वमेव मानना आवश्यक हो जायगा। इस स्थिति में, इस प्रकार प्रकार का उच्चारण किया इस प्रकार का जो धर्मवर्गीय व्यवहार लोक में देखा जाता है, वह नहीं हो सकता। बल्कि, इस प्रकार का उच्चारण किया, इस प्रकार का व्यवहार होना चाहिए, परन्तु ऐसा व्यवहार होता नहीं। इसलिए, प्रकारादि वशों को एक और नित्य मानना आवश्यक हो जाता है।

द्वितीय विकल्प—प्रकारादि वशों में अनुनाधिकत्वादि धर्मों को आश्रयित मानें, तो वशों का वास्तविक मेव सिद्ध नहीं होता क्योंकि क्यापि क मेव होने से स्वामाधिक ऐक्य का विषाद नहीं हो सकता। जैसे, धर्मत्व के मेव होने से वास्तविक वृक्ष में मेव नहीं होता। इसलिये, वशों में जो मेव की प्रतीति होती है वह अनिमित्तक ध्वनि न मेव के कारण ही है वशों में स्वामाधिक मेव होने से नहीं, वह सिद्धान्त सिद्ध हो जाता है।

इसी प्रकार वाति के लक्षण प्रस्ताव में व्याचार्य कुमारिकम्ह ने कहा है—

‘प्रयोजनानु पञ्चाद्वैतद्वयविषयं जल्पयते।

अतिशयानु नास्मै हति गत्यादिष्वपि वा ॥’

वास्तव यही है कि प्रकारादि ध्वनि क एक होने के कारण प्रकारादि वशों में गत्यादि वाति नहीं रह सकती; क्योंकि वाति अनेकानुगत होती है, वह पक्ष ही पक्ष चुके हैं। दूसरा कारण यह है कि वाति के स्वीकार करने का प्रयोजन यही है कि ‘वह पट है वह पट है’ इस प्रकार की प्रतीति को उत्पन्न करे, वशों के एक भान लेने पर भी इस प्रकार की प्रतीति होती ही है। इसलिये वृक्ष वाति की कल्पना व्यर्थ ही है। इसी प्रकार वृक्ष भी व्यर्थ है—

‘प्रत्यभिज्ञा यदा शब्दे वापत्तिं निरूपयति।

अभिलष्यमानानि तेष शब्दाणि बाधते ॥’

अतएव यही यह प्रकार है, इस प्रकार की प्रत्यभिज्ञा अवाचक-रूप से वर्तमान है अतएव यही अनित्यत्व के सङ्गत अनुमानों का बाध करता रहेगा। वास्तव यह है कि शब्द के अनित्यत्व साधन करने के लिए कितने प्रकार के अनुमान हो सकते हैं, उन सबका बाध यही यह प्रकार है। इस प्रत्यभिज्ञा से हो जायगा। यदि शब्द को अनित्य मानें तो प्रसिद्ध उसकी उत्पत्ति और माश्र मानना होगा। इस स्थिति में, जो प्रकारादि शब्द पूर्व में उच्चारित होकर नष्ट हो गया, और पुनः वृक्षे वयं में जो प्रकार उच्चारित होता है, वह पूर्व प्रकार से भिन्न ही होगा। इस अवस्था में, यही यह प्रकार है। इस प्रकार की प्रत्यभिज्ञा कदापि नहीं हो सकती; क्योंकि वह उससे भिन्न है। और, प्रत्यभिज्ञा अवाचक रूप से आवश्यक होती है, इसलिये शब्द को नित्य मानना आवश्यक है।

पुत्रत्वादि धर्म के मिल-मिल होने पर भी धर्मी देवदत्त के एक होने के कारण देवदत्त को जाति नहीं माना जाता; क्योंकि ब्रह्मत्व, पुत्रत्व-प्रयुक्त देवदत्त में जो भेद प्रतीत होता है वह पुत्रत्वादि अवस्था प्रयुक्त है, वास्तविक नहीं। इसी प्रकार, वह गकार ह्रस्व है वह विरामित है, इत्यादि जो भेद गकारादि बच्चों में प्रतीत होता है वह ह्रस्वत्वादि धर्मों के भेद से ही। वस्तुतः धर्मी गकारादि बच्चों में कोई भेद नहीं है इसलिए गत्वादि जाति की कल्पना प्रयुक्त है। दूसरे शब्दों में बर्ण में जो ह्रस्वत्वादि का अभिप्राय होता है वह उच्चारण-क्रिया का ही है, बर्ण का नहीं। जैसे वह अकार ह्रस्व उच्चारित है वह अकार विरामित उच्चारित है इसी प्रकार का अभिप्राय होता है। वह अकार ह्रस्व है वा विरामित है, इस प्रकार का व्यवहार नहीं होता है। इससे यह सिद्ध होता है कि धर्म में भेद होने पर भी धर्मी बर्ण में भेद नहीं होता है। बर्ण में भेद न होने से जाति जाति की भी सिद्धि नहीं होती।

अब पुनः पूर्वपक्ष की आशङ्का होती है कि कृतत्व स्मृतत्व आदि जो धर्म हैं, वे क्रमशः जानेवाले हैं वे दोनों धर्म समान काल में एक व्यक्ति में नहीं रहते; परन्तु काल-भेद से एक देवदत्त में भी कृतत्व और स्मृतत्व धर्म क्रमशः रह सकते हैं। परन्तु, अनुनासिकत्व, उदात्तत्व आदि जो धर्म हैं वे क्रमशः नहीं हैं; क्योंकि समान काल में भी अनेक बच्चा से उच्चारित अकारादि बच्चों में अनुनासिकत्व उदात्तत्व आदि अनेक बच्चों का समावेश देखा जाता है यदि एक ही बर्ण माना जाय, तो विरुद्ध अनुनासिकत्व आदि अनेक धर्मों का एक आकार में जो अनेक बच्चा से समान काल में उच्चारित है समावेश नहीं बनता। इसलिए, मिल मिल अकारादि बच्चों को मानना आवश्यक हो जाता है। अकारादि बच्चों को मिल मिल मानने से अल्प, मत्वादि जाति की भी सिद्धि अवश्य हो जाती है।

इसके उत्तर में श्रीमार्कण्डेय का कहना है कि यह बात समीचीन हो सकती है जब उदात्तत्व अनुनासिकत्व आदि धर्म अकारादि बच्चों के पञ्चाक्षर हैं। परन्तु ऐसा नहीं है। वास्तव में अनुनासिकत्वादि धर्म अकारादि बच्चों की अभिप्रेतता को व्यक्त है उचित है और वे वचन बच्चों में अभिप्रेत होते हैं। जिस प्रकार छोटे बड़े दो बर्णों में एक काल में यदि कुछ देखा जाय तो एक काल में ही कुछ में छोटापन, बड़ापन दोनों प्रतीत होंगे। वही बर्ण ने भेद होने से ही एक ही कुछ में विरुद्ध नामा धर्म छोटापन बड़ापन आदि मासित होते हैं। इसी प्रकार, बच्चों के एक होने पर भी बर्ण की अभिप्रेतता को व्यक्त है उचित अनुनासिकत्व आदि अनेक धर्म के रहने से उचित अभिप्रेतता होनेवाले बच्चों में भी वे धर्म मासित होते हैं। वास्तव में वे बर्ण के धर्म नहीं हैं। इसलिए, बर्ण एक ही है वह सिद्ध होता है। बर्ण ने एक होने से यत्नादि जाति की भी सिद्धि नहीं हो सकती। जाति की सिद्धि न होने से जातिविषयक प्रत्यभिज्ञा भी नहीं हो सकती। और वही यह गकार है इस प्रकार की प्रत्यभिज्ञा अभाव रूप से होती है। वह प्रत्यभिज्ञा बर्ण न मिल और एक मानने से ही सम्पादित है। इसलिए, बच्चों को मिल और एक मानना आवश्यक है। इससे बर्ण एक और मिल है, ऐसा श्रीमार्कण्डेय का पक्ष सिद्ध हो जाता है।

शुक्ल, महत्त्व, स्थूलत्व कृशत्व आदि जो धर्म हैं, वे वस्तुतः शुक्ल व धर्म नहीं हैं, किन्तु सम्बन्ध से शुक्ल में मासित होते हैं उसी प्रकार अग्निम्यज्जक ध्वनि में रहनेवाले जो उत्पत्ति विनाश आदि धर्म हैं वे शब्द में भी मासित होते हैं। वस्तुतः, ये शब्द के धर्म नहीं हैं, इत्यत्रिण शब्द के नित्य होने में ये बाधक नहीं हो सकते।

अब दूसरी शङ्का यह होती है कि शब्द को यदि नित्य और व्यापक मानते हैं, तो सर्वदा सब शब्दों का मान होना चाहिए। क्योंकि व्यापक और नित्य होने से सर्वत्र सबदा उसकी सत्ता रहती है, अबल अग्निम्यज्जक ध्वनि की सहायता से सबदा सब शब्दों का मान होना आवश्यक है। परन्तु, ऐसा होता नहीं है। यदि शब्द का व्यापक मानें, तो जिस देश में शब्द नहीं है, वहाँ अग्निम्यज्जक के रहने पर भी शब्द नहीं होना चाहिए। अतः, शब्द को व्यापक वा अव्यापक कुछ भी नहीं मान सकते।

इस पर मीमांसकों का उत्तर यह है कि यद्यपि शब्द व्यापक ही है तथापि वह सबदा सब जगह उत्पन्न नहीं होता, कारण यह है कि यद्यपि शब्द व्यापक होने से सब जगह रहता है, तथापि जहाँ अग्निम्यज्जक ध्वनि में संस्कृत होता है वहीं अग्निम्यज्जक होता है अव्यया नहीं। इत्यत्रिण, शब्द के व्यापक होने में भी कोई आपत्ति नहीं होती।

इस प्रकार, वार्तात्मक शब्द के नित्यत्व और व्यापकत्व-स्वतत्त्वापनपूर्वक वेद का अपौरुषेयत्व स्थापित किया गया। वेद के अपौरुषेय होने में पुनः-कृत शेष की सम्भावना वेद में नहीं रही, इसी कारण वेद का स्वतत्त्वाभाव भी इनके मत में सिद्ध होता है।

## प्रामाण्यवाद का विवेचन

अब प्रामाण्य का तात्पर्य क्या है? प्रामाण्य स्वतः है या परतः? स्वतः और परतः का अर्थ क्या है? इत्यादि विषयों का विवेचन किया जा रहा है। प्रमाणा का जो भाव अर्थात् धर्मविशेष है, उसीको प्रामाण्य कहते हैं। यथार्थ अनुभव का नाम प्रमाण है। इसीको प्रमा भी कहते हैं। इसमें यह सिद्ध होता है कि यथार्थ अनुभव में रहनेवाला जो विशेष धर्म है उसी का नाम प्रामाण्य है। इसीको प्रमात्व और प्रामाण्यत्व भी कहते हैं। इसी प्रकार, अयथार्थ अनुभव में रहनेवाला जो विशेष धर्म है, वही अप्रामाण्य है। इसीको अप्रमात्व और अप्रामाण्यत्व भी कहते हैं।

इस प्रामाण्य के कारण विषय में जो बाध है वही प्रामाण्यवाद कहलाता है। यह प्रामाण्यवाद ही प्रकार का होता है—एक अनन्तकारणविषयक दूसरा बाधक कारणविषयक। अनन्त कारण उसका कहते हैं जिसमें काय उत्पन्न होता है। बाधक कारण यह है, जिससे कार्य का ज्ञान होता है। प्रामाण्य का कारण स्व है अथवा पर? इस प्रकार का जो संशय होता है वही बाध का धीम है। यहाँ इस शब्द में प्रामाण्य प्रामाण्य का आत्मज्ञान और ज्ञान कारण की सामग्री, इन चीजों का ग्रहण किया जाता है। पर शब्द में हम चीजों से

## निस्त्यानिस्त्यत्व-विचार

बायी-धराचार्य ने मानमनोहर नाम के ग्रन्थ में शब्द के अनित्य होने में यह अनुमान दिखाया है—शब्द (पद) अनित्य है (तात्पर्य) इन्द्रिय से ग्रहण करने योग्य विशेष गुण होने के कारण (हेतु) रूप के सदृश (सद्व्यवृत्त)। जिस प्रकार, चन्द्र-इन्द्रिय से ग्रहण करने योग्य रूप अनित्य है उसी प्रकार भोज-इन्द्रिय से ग्रहण करने योग्य शब्द गुण भी अनित्य होगा। परन्तु इस प्रकार उक्त अनुमानों का उक्त प्रत्यभिज्ञा से बाध हो जाता है। दूसरा कारण यह है कि मीमांसकों लोग शब्द को गुण मानते ही नहीं वे शब्द को ब्रह्म मानते हैं। इस स्थिति में, यदि शब्द गुण ही नहीं है, तो विशेष गुण किस प्रकार हो सकता है। अतः, पञ्चसूत शब्द में विशेषगुणत्व-रूप हेतु के न रहने से स्वकपासिद्धि नाम का हेतुमात्र हो जाता है। एक कारण और भी है कि अभावबल उपाधि से यह अनित्यत्वानुमान दृष्टि भी हो जाता है। बीजा पहले ही कह चुके हैं जो शब्द का व्यापक और तावन का अभावक है वही उपाधि है। प्रकृत में वहाँ-वहाँ अनित्यत्व-रूप तात्पर्य है वहाँ-वहाँ अभावबल अवश्य है और वहाँ-वहाँ इन्द्रियप्राप्त विशेषगुणवत्ता-रूप हेतु है वहाँ निवर्तमान अभावबल नहीं रहता; क्योंकि शब्द में ही ध्वनिधार हो जाता है। शब्द अभावक नहीं किन्तु आवक ही है। तात्पर्य के व्यापक और तावन के अभावक होने से अभावबल उपाधि हो जाती है। औपाधिक हेतु के हेतुमात्र होने से अनित्यत्व का अनुमान नहीं हो सकता। इसलिए, शब्द नित्य है ऐसा मीमांसकों का सिद्धान्त है। इसी प्रकार, उदयनाचार्य ने भी कहा है कि शब्द का अनित्यत्व तो प्रत्यक्ष-मार्ग से ही सिद्ध होता है—‘उत्पत्ति कोटाह्वयः, विनाश कोटाह्वयः’ इस प्रकार कोटाह्वय अर्थात् शब्द में उत्पत्ति और नाश का प्रत्यक्षतः अनुमान होता है।

वहाँ उदयनाचार्य जो शब्द की उत्पत्ति और विनाश को प्रत्यक्ष मानते हैं वे यह प्रम होता है कि शब्द के विनाश का प्रत्यक्ष किस प्रकार हो सकता है; क्योंकि शब्द का विनाश शब्द का अस्तित्व ही शेष और अभाव का प्रत्यक्ष उसके आगमन के प्रत्यक्ष के अतीत होता; क्योंकि अभाव-आगमन में उसके आगमन का अन्त कारण होता है। और शब्द का आगमन जो आकाश है वह अतीन्द्रिय होने से प्रत्यक्ष नहीं है। इस स्थिति में, शब्द के अभाव-रूप विनाश का प्रत्यक्ष कैसे होगा!

इसके समानान्त में उदयनाचार्य का कहना है कि अभाव के प्रत्यक्ष में आगमन का ज्ञान कारण है इस प्रकार का निवर्तन मुक्त नहीं है; क्योंकि वायु में रूपमात्र का बाहुल्य प्रत्यक्ष होता है और उसका आगमन जो वायु है उसका बाहुल्य प्रत्यक्ष नहीं होता। इसके सिद्ध होता है कि अभाव-प्रत्यक्ष में आगमन कारण नहीं होता इसलिए शब्द में उत्पत्ति और विनाश के प्रत्यक्ष अनुमान होने से शब्द अनित्य है यह सिद्ध होता है।

इसके उत्तर में मीमांसकों का कहना है कि शब्द में जो उत्पत्ति और विनाश की प्रतीति होती है वह औपाधिक है वास्तविक नहीं। जिस प्रकार, दर्पण में चित्रमात्र

काम्यत्व, महत्त्व, स्थूलत्व, कृशत्व आदि जो धर्म हैं, वे वस्तुतः सुख के धर्म नहीं हैं, किन्तु सम्बन्ध से सुख में माहित होते हैं, उही प्रकार अग्निव्यञ्जक अग्नि में रहनेवाले को उत्पत्ति विनाश, आदि धर्म हैं वे शब्द में भी माहित होते हैं। वस्तुतः, वे शब्द के धर्म नहीं हैं, इसलिए शब्द के नित्य होने में वे बाधक नहीं हो सकते।

अब दूसरी शङ्का यह होती है कि शब्द को यदि नित्य और व्यापक मानते हैं, तो सर्वदा सब शब्दों का मान होना चाहिए। क्योंकि व्यापक और नित्य होना से सबसर्वदा उसकी सत्ता रहती है, कबल अग्निव्यञ्जक अग्नि की सहायता से सबदा सब शब्दों का मान होना आवश्यक है। परन्तु, ऐसा होता नहीं है। यदि शब्द का व्यापक मानें, तो जो जिस देश में शब्द नहीं है, वहाँ अग्निव्यञ्जक के रहने पर भी शब्द नहीं होना चाहिए। अतः, शब्द को व्यापक या अव्यापक कुछ भी नहीं मान सकते।

इस पर मीमांसकों का उत्तर यह है कि यद्यपि शब्द व्यापक हो है तथापि वह सर्वदा सब जगह उत्पन्न नहीं होता, कारण यह है कि यद्यपि शब्द व्यापक होने से सब जगह रहता है, तथापि वहाँ अग्निव्यञ्जक अग्नि से संस्कृत होता है, वही अग्निव्यञ्जक होता है अव्यया नहीं। इसलिए, शब्द के व्यापक होने में भी कोई आपत्ति नहीं होती।

इस प्रकार, वर्तमानक शब्द के नित्यत्व और व्यापकत्व-व्यवस्थापनपूर्वक वेद का अपौरुषेयत्व स्थापित किया गया। वेद के अपौरुषेय होने से पुरुष-कृत दोष की सम्भावना वेद में नहीं रही, इसी कारण वेद का स्वतन्त्रप्रामाण्य भी इनक मत में सिद्ध होता है।

## प्रामाण्यवाद का विवेचन

अब प्रामाण्य का तात्पर्य क्या है? प्रामाण्य स्वतः है या परतः? स्वतः और परतः का अर्थ क्या है? इत्यादि विषयों का विवेचन किया जा रहा है। प्रमाद्यों का नाम भाव अर्थात् धर्मविशेष है उहीको प्रामाण्य कहते हैं। यथार्थ अनुमन का नाम प्रमा है। इसीको प्रमा भी कहते हैं। इसमें यह सिद्ध होता है कि यथार्थ अनुमन में रहनेवाला जो विशेष धर्म है उही का नाम प्रामाण्य है। इसीको प्रमात्व और प्रमाकत्व भी कहते हैं। इसी प्रकार अयथार्थ अनुमन में रहनेवाला जो विशेष धर्म है, वही अप्रामाण्य है। इसीको अप्रमात्व और अप्रमाकत्व भी कहते हैं।

इस प्रामाण्य के कारण विषय में जो बाध है, वही प्रामाण्यवाद करतावा है। यह प्रामाण्यवाद दो प्रकार का होता है—एक अनककारणविषयक दूसरा तापक-कारणविषयक। अनक कारण उसको कहते हैं जिसमें कार्य उत्पन्न होता है। तापक कारण वह है जिसमें कार्य का ज्ञान होता है। प्रामाण्य का कारण स्व है अथवा पर? इस प्रकार का जो संशय होता है वही बाध का बीज है। यदि स्व शब्द में प्रामाण्य प्रामाण्य का आध्व-ज्ञान और शय कारण की समझी, इन तीनों का ग्रहण किया जाता है। पर शब्द में इन तीनों से



निष्पत्ति का महत्त्व दिखा जाता है। इस प्रकार, अप्रामाण्य के विषय में भी स्व और पर का अर्थ विचारणीय है।

जिनके मते प्रामाण्य वा अप्रामाण्य की उत्पत्ति पर अर्थात् वृत्तरे सं होती है, वे परतःप्रामाण्यवादी कहे जाते हैं। जिनके मते प्रामाण्य स्वयम् अर्थात् अपने आत्मज्ञान से अथवा ज्ञान-साक्षी से उत्पन्न होता है, वे स्वतःप्रामाण्यवादी कहे जाते हैं। कौन स्वतःप्रामाण्य मानता है और कौन परतः, इस विषय में पूर्वाचार्यों ने लिखा है—

‘प्रमाणात्माऽप्रमाणात्मे स्वतः साक्ष्याः समाश्रिताः।

नैवापिग्रह्यते परतः सीगताभरतं स्वतः॥

प्रथमं परतः प्राहुः प्रामाण्यं वेदवादिभिः।

प्रमाणात्मे स्वतः प्राहुः परतःप्रामाण्यवादात्॥’

तात्पर्य यह है कि साक्ष्यों के मते प्रामाण्य और अप्रामाण्य, दोनों का जन्म स्वतः होता है। नैवापिग्रह्ये दोनों का जन्म परतः मानते हैं। बौद्धों के मते प्रामाण्य का जन्म स्वतः और अप्रामाण्य का परतः माना जाता है। वेदवादी मीमांसकों के मते प्रामाण्य स्वतः और अप्रामाण्य परतः माना जाता है। इस प्रकार तब आचार्यों के परस्पर मतभेद होने पर भी मीमांसक स्वतःप्रामाण्य को ही मुख्य मानते हैं। नैवापिग्रह्ये इस बात का नहीं मानते। वे परतःप्रामाण्य मानते हैं। अतः, मीमांसकों से इनका प्रश्न होता है—स्वतःप्रामाण्य का तात्पर्य क्या है? क्या प्रामाण्य का स्वतः जन्म होता है अर्थात् ज्ञानगत जो प्रामाण्यरूप वर्म है। क्या वह स्वयं उत्पन्न हो जाता है अथवा अपने आत्मज्ञान से या ज्ञान की कारण-साक्षी से उत्पन्न होता है? वे तीन विकल्प हैं। तौना विकल्प है कि ज्ञान के जितने साधारण कारण हैं उनसे उत्पन्न जो ज्ञान-विशेष है क्या उसीसे प्रामाण्य रहता है।

ज्ञानमत् प्रामाण्य स्वतः उत्पन्न होता है यह पक्ष तो मान नहीं सकते, क्योंकि कार्य-कारण में मेह का रहना वास्तव में स्वामानिक है। यदि कार्य अपने से ही उत्पन्न होना चाहे तब तो कार्य-कारण में मेह नहीं रहेगा और मेह सामानाधिकरण्य का नियम भङ्ग हो जायगा। यदि स्वात्म्य ज्ञान से प्रामाण्य की उत्पत्ति मानें तो भी ठीक नहीं है। कारण यह है कि ज्ञान से यदि उत्पत्ति मानेंगे तो ज्ञान को समवायी कारण मानना होगा। ज्ञान शुद्ध है यह समवायी कारण हो नहीं सकता; क्योंकि समवायी कारण द्रव्य ही होता है, वह निवम है—समवायि कारणत्वं द्रव्यत्वैवेति रिशेपम्।

तात्पर्य यह है कि ज्ञान आत्मा का गुण है यह किसी का समवायी कारण नहीं होता। यदि प्रामाण्य का कारण मानें तो सिद्धांत-भङ्ग हो जायगा। अतः, द्वितीय पक्ष भी कुछ नहीं हुआ। ज्ञान-साक्षी से जन्म यह तृतीय पक्ष भी कुछ नहीं है। कारण यह है कि प्रामाण्य को जाति वा उपाधि कुछ भी मानें तो उसकी उत्पत्ति नहीं हो सकती; क्योंकि यह नित्य है। तात्पर्य यह है कि प्रामाण्य अनेक ज्ञान में रहनेवाला या सर्वानुगत अर्थविशेष है नहीं प्रामाण्य है। इसी प्रकार के

वर्मविरोध का नाम सामान्य मी है। सामान्य हो प्रकार का होता है—एक जाति, दूसरा उपाधि। इसमें यह सिद्ध होता है कि प्रामाण्य वास्ति-स्वरूप हागा अथवा उपाधि-स्वरूप। यदि प्रामाण्य को जाति स्वरूप मानते हैं, तब तो उसके नित्य होने से उत्पत्ति नहीं बनती क्योंकि जाति नित्य है। यदि प्रत्यक्ष क साध सांकर्य, जो जाति का बाधक है होने से प्रामाण्य को जाति न माना जाय तो उपाधि ही मानना होगा। उपाधि मी हो प्रकार की होती है—अक्षय्य और सक्षय्य। प्रामाण्य का यदि अक्षय्योपाधि मानें तो मी वह नित्य होगा उसकी उत्पत्ति नहीं हो सकती। सक्षय्योपाधि नित्य और अनित्य दोनों होती है क्योंकि वह द्रव्य आदि वा अन्यतम रूप ही है। उदाहरण क लिए : शरीरत्व जाति नहीं होता; क्योंकि पृथिवीत्व क साध सांकर्य हो जाता है। सांकर्य जाति का बाधक होता है। इसलिए, शरीरत्व उपाधि है। शरीर में जो पञ्चमयत्व है वही शरीरत्व है दूसरा नहीं। पञ्चमयत्व का अर्थ है—पञ्चामय का भाव। और, वह पञ्चमय-स्वरूप हो होगा क्योंकि प्रकृति-अन्व बोध में प्रकाशित बर्म का नाम भाव है। हित प्राप्ति और अहित-परिहार क लिए जो क्रिया होती है, वही पञ्चा कहलाती है।

इस स्थिति में, शरीरत्व के क्रियात्मक उपाधिस्वरूप होने से उसका अनित्यत्व सिद्ध होता है। परन्तु, यहाँ प्रामाण्य के विषय में यह बात नहीं है। कारण यह है कि प्रामाण्य यथार्थानुभव-रूप ही है वह पहले कह चुके हैं। इसका अर्थ है यथार्थानुभव में रहनेवाली यथार्थता। और, स्थिति से भिन्न जो ज्ञान है, उसको अनुभव कहते हैं। अनुभव की यथार्थता बाध क अत्यन्ता-भाव का रूप ही है। अर्थात्, जिसका कमी बाध न हो वही यथार्थ है। जो ज्ञान बाधित होता है वह अयथार्थ है। इस स्थिति में वही सिद्ध होता है कि अनुभवात्मक जो ज्ञान है उसका बाधात्मन्ता भाव ही उपाधि है इसलिए प्रामाण्य का स्वरूप बाधात्मन्ताभाव सिद्ध होता है। अत्यन्ताभाव नित्य है इसलिए प्रामाण्य के उपाधि-स्वरूप होने पर मी उत्पत्ति नहीं हो सकती। इससे यह सिद्ध हुआ कि प्रामाण्य को जाति-स्वरूप मानें अथवा उपाधि-स्वरूप दोनों अवस्थाओं में उसकी उत्पत्ति नहीं बनती इसीलिए तृतीय विकल्प मी ठीक नहीं होता। वह उत्तर प्रथम और द्वितीय विकल्प का मी हो सकता है। क्योंकि दोनों में प्रामाण्य का अन्त नित्य होने से अतन्मय है।

ज्ञान-सामान्य-सामग्री से उत्पन्न जो ज्ञान-विरोध है उसका आश्रित प्रामाण्य है यह जो अतन्मय विकल्प किना है वह मी युक्त नहीं होता; क्योंकि अयथार्थ ज्ञान में मी उक्त प्रामाण्य-सक्षय्य की अतिव्याप्ति हो जाती है। उदाहरण क लिए : दूधित इन्द्रियवासे पुरुष को वास्तविक शक्ति में वह रजत है इस प्रकार का जो ज्ञान होता है, वह अयथार्थ ज्ञान है। यह ज्ञान मी ज्ञान की सामान्य-सामग्री से ही उत्पन्न हुआ है। ज्ञान की सामान्य-सामग्री, इन्द्रिय अर्थ के लघिकर्ष और प्रकाश आदि है। यह रजत है इस प्रकार का जो अयथार्थ ज्ञान है वह यथार्थ रोपयुक्त इन्द्रिय से उत्पन्न होता है तथापि बाधयुक्त इन्द्रिय इन्द्रिय नहीं है ऐसा नहीं कर सकते। जिस प्रकार, काण्य मनुष्य में मी मनुष्यत्व रहता है, उसी प्रकार दूध इन्द्रियो में मी

इन्द्रियत्व रहता ही है। इससे यह सिद्ध हुआ कि अवधार्य ज्ञान में भी ज्ञान-सामान्य-सामग्री-अन्वयत्व रहती है। ठीक वैसे ही होता। इस स्थिति में ठीक वैसे अवधार्य ज्ञान है वह ज्ञान की सामान्य-सामग्री से उत्पन्न और जानकारिण ही है और इसके आविष्ट अवधार्यत्व है। इस अवधार्यत्व में भी ठीक सामान्य-अन्वयत्व की प्रकृति होने से अवधार्यत्व-रूप हो जाता है। इसलिए चतुर्थ विकल्प भी कुछ नहीं होता है, वह सिद्ध हुआ।

यदि अवधार्य ज्ञान ज्ञान-सामान्य-सामग्री से उत्पन्न है तथापि ठीक अवधार्य ज्ञान की उत्पत्ति में एक रूप भी अधिक कारण हो जाता है, इसलिए ज्ञान-सामान्य-सामग्री-मात्र में अन्वय नहीं है। इसलिए अवधार्यत्व-रूप नहीं होता। इसी अवधार्यत्व से प्रथम विकल्प किया है। जिसमें ज्ञान की सामान्य-सामग्री-मात्र से उत्पन्न जानकारिण का स्वभाव सामान्य का आविष्ट होना बताया गया है। परन्तु, यह पक्ष भी कुछ नहीं है; क्योंकि इसमें भी दो विकल्पों का समाधान नहीं होता है। जैसे ठीक प्रथम विकल्पों में ज्ञान-सामग्री-मात्र से अन्वय का क्या तात्पर्य है। दोषामात्र से उत्पन्न ज्ञान-सामग्री से अन्वय उत्पन्न का तात्पर्य है अवधार्य रूपामात्र से उत्पन्न ज्ञान सामग्री से अन्वय। जिस प्रकार, अवधार्य ज्ञान-स्वभाव में ज्ञान की सामान्य-सामग्री की अपेक्षा एक रूप भी अधिक कारण रहता है। जिसकी व्यावृत्ति-मान पर म करते हैं। ठीक प्रकार वचार्थ ज्ञान-स्वभाव में भी सामान्य-कारण-सामग्री की अपेक्षा एक दोषामात्र भी अधिक कारण रहता है, ठीक वैसे व्यावृत्ति पर मात्र से करते हैं या नहीं। यदि पर मात्र से ठीक वैसे व्यावृत्ति करते हैं। तब तो सामान्य-अन्वयत्व का कोई भी उदाहरण नहीं मिल सकता। इसलिए अवधार्य-रूप हो जाता है। दोषामात्र की व्यावृत्ति नहीं होती, इसी अवधार्यत्व से प्रथम पक्ष का उपस्थापन किया और वचार्थ ज्ञान-स्वभाव में दोषामात्र कारण रहता ही नहीं। इसलिए ठीक वैसे व्यावृत्ति करने पर भी कोई स्थिति नहीं है। इस अवधार्यत्व में द्वितीय पक्ष का उपस्थापन किया।

इससे हमें भी वचार्थ ज्ञान-स्वभाव में दोषामात्र कारण नहीं होता। इसका क्या तात्पर्य है। क्या दोषामात्र ज्ञान के उत्पन्न करने में इन्द्रियों का सहायक-भाव होता है। स्वतन्त्र कारण नहीं यह अवधार्यत्व है। या स्वतन्त्र रहित होने से दोषामात्र किसीका कारण होता ही नहीं।

यहसा पक्ष तो कह नहीं सकते। क्योंकि जानकारिण में इन्द्रियों की सहायता दोषामात्र अवधार्य करता है। क्योंकि दोषामात्र में रहने पर अवधार्य ज्ञान उत्पन्न होता है, और दोषामात्र में रहने पर अवधार्य ज्ञान उत्पन्न नहीं होता। इस अवधार्यत्व-रूप से वचार्थ ज्ञान में प्रति दोषामात्र कारण अवधार्य होता है, वह सिद्ध होता है। यदि स्वतन्त्र-रहित होने में दोषामात्र कारण नहीं होता वह कैसे। तो उनसे यह प्रश्न होता है कि दोषामात्र कार्य होता है या नहीं। यदि अवधार्य कार्य नहीं होता वह कैसे, तब तो यह वे दोषामात्र-कार्य का कार्य क न होने से यह नित्य होवे समझें। यदि अवधार्य को कार्य मानते हैं। तब तो कार्य का स्वतन्त्र कारण भी अवधार्य होता। उदाहरणार्थ में भी अनुमान-स्थिति में सिद्ध है कि 'मात्रो यथा तथाऽप्राप्तः कारणं कार्यवन्मता' अर्थात्

जिस प्रकार माष कारण और कार्य दोनों होता है, उसी प्रकार अमाष भी कार्य व  
सदृश ही कारण भी होता है। यद्यपि अमाष किसीका समवायी कारण नहीं होता,  
तथापि निमित्त कारण होने में कोई बाधक नहीं है। अतः, अमाष निमित्त कारण होता है,  
यह सिद्ध हुआ।

इस प्रकार, स्वतन्त्राभाष्य के पाँच प्रकार के जो निर्बचन किये थे उनमें  
एक व भी ठीक नहीं होने से स्वतःप्रामाण्य-पक्ष सिद्ध नहीं होता, बल्कि नैयायिकों का  
परतःप्रामाण्य सिद्धान्त ही सिद्ध होता है। परतःप्रामाण्य अनुमान से भी  
सिद्ध होता है—विवादास्पद प्रामाण्य ( पक्ष )-ज्ञान का हेतु अतिरिक्त हेतु के अन्वीन है  
( साध्य ) कार्य होकर ज्ञानविशेष के आश्रित होने व कारण ( हेतु ) अप्रामाण्य के  
सदृश ( दृष्टान्त )। प्रकृत में, ज्ञान के कारण जो इन्द्रिय आदि हैं उनसे निम्न  
दीपामात्र-रूप कारण भी प्रामाण्य की उत्पत्ति में विद्यमान है। इस कारण परतः-  
प्रामाण्यवाद नैयायिकों का सिद्ध हो जाता है।

जिस प्रकार, प्रामाण्य की उत्पत्ति परतः होती है उसी प्रकार उसका ज्ञान भी  
परतः होता है; इसमें भी अनुमान प्रमाण दिया जाता है—प्रामाण्य परतः ज्ञान का  
विषय है, अनन्त्यास-दशा में संशययुक्त होने के कारण, अप्रामाण्य के सदृश। इसका  
तात्पर्य यह है कि जिन इन्द्रियादि के द्वारा ज्ञान का ग्रहण होता है उन्हींके द्वारा  
उसके प्रामाण्य का शेष नहीं होता उसके लिए दूसरे प्रमाण की आवश्यकता होती है।  
जैसे अज्ञात मार्ग से जाता हुआ मनुष्य दूर से ही कहीं जल का ज्ञान करता है, जल का  
ज्ञान होने पर बाद में वह जल ज्ञान यथार्थ है या नहीं, इस प्रकार का संशय  
उत्पन्न होता है। अनन्तर, समीप में जाकर सब जल प्राप्त करता है तब उसका संशय  
निवृत्त होता है। और, पूर्व में उत्पन्न जल ज्ञान प्रमा या तत्काल प्रवृत्ति के जनक होने के  
कारण। प्रमा प्रमा नहीं है वह सत्त्व प्रवृत्ति का जनक नहीं है जैसे अप्रमा। इस  
अनुमान से जलज्ञान में प्रामाण्य का निश्चय करता है। यदि ज्ञान की तात्कालिक  
सामग्री से ही प्रामाण्य का ज्ञान मानें, तब जो ज्ञान ने उत्पत्ति-काल में ही, उसमें  
रहनेवाला प्रामाण्य का भी ज्ञान होना अनिवार्य होगा। इस स्थिति में संशय की  
उत्पत्ति नहीं हो सकती। इसलिये, प्रामाण्य की उत्पत्ति और वृत्ति ( ज्ञान ) दोनों में ही  
परतः प्रामाण्य है यह नैयायिकों का मत सिद्ध हो जाता है। यहाँ तक नैयायिकों का  
आक्षेप है।

इसके उत्तर में मीमांसक कहते हैं कि नैयायिकों का यह कहना कि स्वतः  
प्रामाण्य का निर्बचन नहीं बनता इसलिये परतः प्रामाण्य मानना चाहिए, यह  
सब व्यर्थ का बाद है। यतः प्रामाण्य का निर्बचन मली भाँति मुक्तियुक्त सिद्ध हो  
जाता है। प्रामाण्य का स्वतःसिद्धत्व यह है कि जो विज्ञान-सामग्री से ज्ञान और उसमें  
निम्न हेतु से अज्ञान ही प्रामाण्य है। इसका तात्पर्य यह है कि जिस सामग्री से  
विज्ञान उत्पन्न होता है उसीसे उस विज्ञान में रहनेवाला प्रामाण्य भी द्रव्य होता है,  
प्रामाण्य की उत्पत्ति में शुद्ध या दीपामात्र कोई भी दूषण हेतु नहीं होता है। राय हो  
बस प्रमा का प्रतिपक्षक मात्र है। यह मीमांसकों का मत है। स्वतः प्रामाण्य में

इनके मत में अनुमान का स्वभाव—विवादास्पद प्रामाण्य (पक्ष) विज्ञान-शास्त्री के ज्ञान और उसके सिद्ध हेतु से अज्ञान्य है (साध्य) अज्ञान का अभाव होने के कारण (हेतु) परमार्थ प्रमाण से उद्घाटित (उद्घात)।

यहाँ एक बात और जान लेना चाहिए कि पक्ष का एक रेश भी साध्यत्वान् निमित्त है उद्घात में दिया जाता है। जिस प्रकार चकट प्रपञ्च के पक्ष मानकर कार्यरत हेतु से सकल कल्प सिद्ध करने में घट को उद्घात दिया जाता है जो पक्ष का एक रेश ही है। इसलिये, प्रकृत में जो प्रमाण का उद्घात पक्ष दिया है वह उद्घात ही है। यदि यह कहे कि पूर्वोक्त उद्घटनाचार्य के अनुमान से प्रामाण्य का स्वतन्त्र होना निमित्त हो चुका है इसलिये परतन्त्रप्रामाण्य ही कुछ मानना चाहिए, तो उद्घात उत्तर में भीमावकों का कहना है कि उद्घटनाचार्य का जो अनुमान है, वह स्वतन्त्र रूप से वृत्ति होने में अज्ञान्य है। प्रमाण (पक्ष) दोषहेतु के और ज्ञान के सामान्य हेतु के जो अतिरिक्त है उसके ज्ञान नहीं है (साध्य) ज्ञानत्व होने से (हेतु), अज्ञान्य उत्तर (उद्घात)। यहाँ दोष हेतु के अतिरिक्त विशेषण इसलिये दिया है कि अज्ञान-ज्ञानहेतु के अतिरिक्त दोष से भी ज्ञान्य होता है अतः उद्घात नहीं हो सकता। पक्ष अनुमान उद्घटनाचार्य के अनुमान का प्रतिपक्ष है इसलिये साध्यप्रामाण्य के कारण होने से स्वतन्त्रपक्ष मान का हेतुप्रामाण्य हो जाता है अतएव उनका अनुमान ठीक नहीं है। अतः, परतन्त्रप्रामाण्य पुनः पुनः न होने से स्वतन्त्रप्रामाण्य ही मान्य है यह भीमावकों का सिद्धान्त है।

अब यह आलोक्य होती है कि दोष यदि अज्ञान का हेतु होता है, तो दोषप्रामाण्य भी प्रमाण में प्रति हेतु अज्ञान्य होना अतः परतन्त्रप्रामाण्य मानना कुछ होता है इससे उत्तर में भीमावकों का कहना है कि वह शब्दा कुछ नहीं है कारण यह है कि दोषप्रामाण्य अज्ञान का प्रतिपक्षप्रमाण है इसलिये वह अज्ञान्यवाचक है। और, अज्ञान्यवाचक कारण नहीं होता वह नैर्गम्यकों को भी मान्य है जिस प्रकार दृढत्व या दृढत्व ज्ञान्यवाचक होने से निषेध पूर्ववर्ती रहने पर भी घट के प्रति कारण नहीं होता। यदि यह कहे कि कारण नहीं है तो दृढत्व कार्य से घट निषेध पूर्ववर्ती कैसे हुआ? इससे उत्तर यह है कि घट ने प्रति कारकत्वान् अभिमत का दृढ है वह दृढत्व या दृढत्व प्रमाण यह नहीं सकता इसलिये दृढत्व और दृढत्व में दोनों अज्ञान्यवाचक हैं।

इसी प्रकार, प्रमाण-ज्ञान के प्रति दोषप्रामाण्य निषेध पूर्ववर्ती दोष पर भी प्रमाण का कारण नहीं होता। दोषप्रामाण्य प्रमाण के प्रति निषेध पूर्ववर्ती इसलिये है कि दोष अज्ञान का हेतु है। इसी कारण दोष रहने पर प्रमाण की उत्पत्ति नहीं होती। इसलिये प्रमाण ज्ञान स्वतन्त्र में निषेध पूर्ववर्ती को दोषप्रामाण्य है उसके अज्ञान का प्रतिपक्षप्रमाण होता है। प्रमाण के उत्पत्ति में दोषप्रामाण्य का कोई उपयोगी आधार नहीं होता है इसलिये दोषप्रामाण्य प्रमाण के प्रति अज्ञान्यवाचक होने से कारण नहीं हो सकता। एक शब्द और इसी है कि ज्ञान के उद्घात में ही यदि प्रामाण्य की उत्पत्ति मान लें तब तत्त्व का अभाव ही नहीं होता। और अज्ञान्य होता है इससे यह समझा जाता है प्रामाण्य का ज्ञान स्वतन्त्र नहीं किन्तु परतन्त्र है।

इसके उत्तर में सिद्धान्ती का कहना है कि ज्ञान की सम्पूर्ण कारण-सामग्री के ख़ामे पर भी यदि संशय उत्पन्न होता है, तो यही समझना चाहिए कि प्रामाण्य के प्रतिबन्धक दोष का सम्बन्धान कुछ अवश्य है। दोष का सम्बन्धान ही प्रामाण्य-ज्ञान का प्रतिबन्धक हो जाता है, जिससे संशय उत्पन्न होता है। इसलिए, प्रामाण्य के स्वतःसिद्ध होने में कोई बाधक नहीं है, अतः स्वतःप्रामाण्य सिद्ध हो जाता है।

अब नैयायिकों के प्रति सिद्धान्ती का यह अन्तिम प्रश्न होता है—परतःप्रामाण्य का साधक को आपका अनुमान है, वह स्वतः है अथवा परतः? यदि स्वतः कहें तो ठीक नहीं होता; क्योंकि आपके सिद्धान्त में प्रतिवृत्त है। और, प्रामाण्य परतः प्राप्य है, वह जो आपके नियम है, वह स्वमित्परित हो जाता है, इसलिए आपके अनुमान में अनैकान्तिक नाम का इत्थामात्र हो जाता है। यदि परतः कहें, तो भी ठीक नहीं होता कारण यह है कि एक अनुमान के प्रामाण्य के लिए अनुमानान्तर की आवश्यकता होगी पुनः उसका प्रामाण्य के लिए अन्य की। इस प्रकार अनवरत-दोष परतःप्रामाण्यवादी के गलेपठित है, इसलिए स्वतःप्रामाण्यवाद ही युक्त और मान्य है यह सिद्धान्ती मीमांसक का मत है।

एक बात और है कि किसी अत्यन्त अभिलषित पदार्थ को देखते ही उसे प्राप्त करने के लिए कटिबद्ध प्रवृत्ति हो जाती है। किन्तु परतः प्रामाण्य के लिए अनुमानादि किसी प्रमाणांतर की अपेक्षा होगी। इसके शीघ्र प्रवृत्ति को होती है, वह नहीं बनती अतः स्वतः प्रामाण्य मानना समुचित होता है।

नैयायिकों का कहना है कि प्रवृत्ति में ज्ञान प्रामाण्य की अपेक्षा नहीं होती, किन्तु प्रामाण्य-निश्चय के बिना ही इच्छामात्र से कटिबद्ध प्रवृत्ति हो जाती है। बितनी अधिक इच्छा होगी, उतनी ही शीघ्र प्रवृत्ति भी होगी इसमें प्रामाण्य की आवश्यकता नहीं है। उदयनाचार्य ने कुमुदाहृति में लिखा है—‘प्रवृत्तिर्हीच्छामपेक्षतं तत्प्राप्त्यर्थेच्छामाप्त्यर्थम् इच्छा बहुसाधनताज्ञानम् तत्पेक्षजातीयत्वज्ञानानुभवम् सोऽपीन्द्रियव्यवधिकषम् प्रामाण्यप्रवृत्तौ न कश्चिदुपपुन्यते। अर्थात् प्रवृत्ति इच्छा की अपेक्षा करती है प्रवृत्ति का प्राप्ति इच्छा की प्रयुक्तता की अपेक्षा करता है अर्थात् जैसे जैसे इच्छा बलवती होगी जैसे ही अधिक तीव्रगति से प्रवृत्ति होगी। इच्छा का कारण बहुसाधनता का ज्ञान है अर्थात् वस्तु में बहुसाधनता का ज्ञान बितना अधिक होगा, उतनी ही इच्छा भी बलवती होगी। बहुसाधनता के ज्ञान में इस जातीयता के सिद्ध का अनुमान कारण होता है और इस अनुमान में इन्द्रिय और विषय का ध्विर्भूत कारण होता है प्रामाण्य ज्ञान का उपयोग कहीं पर भी नहीं है। इससे यह सिद्ध होता है कि प्रवृत्ति में प्रामाण्य ज्ञान का कहीं भी उपयोग नहीं है जबकि इच्छा की अधिकता होने से ही प्रवृत्ति में तीव्रता होती है इसलिए स्वतःप्रामाण्य नहीं बनता; किन्तु परतः प्रामाण्यवाद ही सिद्ध होता है।

इसके उत्तर में मीमांसक कहते हैं कि उदयनाचार्य का यह कहना कि प्रवृत्ति में प्रामाण्य ज्ञान का कहीं उपयोग नहीं है सर्वथा अतार्थ और भ्रूति प्रवेष्टमान है। कारण यह है कि इच्छा के प्रति बहुसाधनता का ज्ञान कारण

होता है, वह उन्होंने कहा है। अब उनसे यह पूछना है कि वह इहसासनता का ज्ञान जिस इच्छा का कारण मानते हैं, प्रामाणिक होना चाहिए वा अप्रामाणिक। अप्रामाणिक तो वह नहीं सकते; क्योंकि युक्ति और म्यास से वह असंभव है। यदि प्रामाणिक मानते हैं तो उस प्रामाण्य को स्वतः सिद्ध मानना ही होगा; क्योंकि अनुमान से उसका निश्चय नहीं होता। ताल्लव यह है कि किसी वस्तु के लिए मनुष्य की प्रवृत्ति तभी होती है जब उस वस्तु की इच्छा हो, और इच्छा तभी होगी, जब यह ज्ञान हो कि वह वस्तु हमारे हित का साधन है और वह इह-साधन होना का ज्ञान प्रामाणिक होना चाहिए, नहीं तो लब्धेहात्मक ज्ञान से इच्छा या प्रवृत्ति कुछ भी नहीं हो सकती। किन्तु, प्रवृत्ति होती है, इससे सिद्ध होता है कि इहसासनता का ज्ञान प्रामाणिक है और वह प्रामाण्य स्वतः उत्पन्न हुआ है।

एक बात और भी है कि संशय से निमित्त प्रवृत्ति यदि कहीं भी एक जगह हो, तो प्रमाद-निमित्त क बिना ही सर्वत्र प्रवृत्ति होने लगेगी, इस स्थिति में प्रमाद का निमित्त भी स्वयं ही जायगा। इससे सिद्ध होता है कि संशय से कहीं भी प्रवृत्ति नहीं होती, इसीलिए कहा गया है कि अनिश्चित वस्तु का उत्पन्न दुर्लभ है। यदि अनिश्चित का भी संशय सुलभ होता तो प्रामाण्य का उपयोग ही कुछ नहीं होता। इसीलिए, सर्ववस्तु का बोधक होना के कारण ही बुद्धि का प्रामाण्य होता है। युक्ति आदि वस्तुओं के रसतादि रूप से जो अनुमान है उससे उत्पन्न बोधमान प्रामाण्य का प्रतिबन्धक होता है—

‘सत्समासद्वयबोधकत्वेन प्रमादोऽप्युत्पद्यते।’

अर्थात्प्रमादोऽप्युत्पद्यतेऽप्युत्पद्यतेऽप्युत्पद्यते ॥

इस प्रकार, विधि अर्थवाद, मन्त्र और नामधेय इन चार भागों में विभक्त जो वेद है वह धर्म के विषय में स्वतः प्रमाद है वह सिद्ध हो जाता है। अत्रात्र धर्म का आपक जो वेदवाक्य है वह विधि है—‘अग्निहोत्रं ब्रह्मास्त्वनर्गकामा’ वह वाक्य अन्त प्रमाद में अमास स्वर्गलक्षणाके होम का विधान करता है इसीलिए विधि है। प्रमाद का निन्दापरक वेदवाक्य को अर्थवाद कहते हैं। ‘वायुर्वा वेदिना वेदता’ वायु वेदता की इस स्तुति द्वारा वायव्य स्वर्गमाह्वयेत’ इस विधि की प्रशंसा करता है। ‘साधेदीप्त्युत्पन्नं ब्रह्म’ इससे ब्रह्म की मित्रा का बोधन करता है। प्रमाद में समवेत धर्म के रमण वेदवाक्य को मन्त्र कहते हैं। ‘स्वोर्न ते सर्वं ब्रह्मोमि’ इस मन्त्र का पुरोडाश के सुपुत्र अशन द्वारा ब्रह्मादि कर्म में उपयोग होता है। धर्म का रमण मन्त्र से ही करना चाहिए, इसीलिए मन्त्रों का आम्नाय होता है। नामनिर्देशपूर्वक वाय के विधान को नामधेय कहते हैं—‘इयमेनामिषम् नमेत’ ‘अहिमरा पश्य पशुकामा’ इत्यादि नामधेय कहलाते हैं।

## वेदान्त-दर्शन

धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष ये ही चार पुत्र्यार्थ माने गये हैं। इनमें भी केवल मोक्ष परम पुत्र्यार्थ है। इन चारों को ही चतुर्वर्ग कहते हैं। मोक्ष को आत्मनिक परम पुत्र्यार्थ इसलिए मानते हैं कि उससे बढ़कर दूसरा कोई सुख नहीं है। मोक्ष की प्राप्ति के लिए विभिन्न दर्शनकारों ने विभिन्न प्रकार के साधन बताये हैं। वेदान्त में भी मोक्ष के स्वरूप और उसके साधन का बड़ा विस्तार से विवेचन किया गया है।

वेदान्त-शास्त्र सब शास्त्रों का शिरोमणि है। जिसमें समस्त वेदों का अन्तिम शास्त्र वर्णित हो, वही वेदान्त है। उपनिषद् को ही वेदान्त कहा गया है; क्योंकि समस्त वेदों का अन्तम शास्त्र इसीमें निहित है। पर, अक्षर, समस्त अक्षर का जो मूल कारण ब्रह्म है उसका पूरा विवेचन जैसा उपनिषदों में किया गया है वैसा कहीं नहीं मिलता। इसलिए, वेदों का अन्तिम रहस्य होने के कारण इसका वेदान्त माना गया है। शिष्टा भी है—'वेदान्तो नाम उपनिषत्प्रमाद्यम्'। अर्थात्, उपनिषत्प्रमाद्य की ही वेदान्त कहते हैं। परन्तु उपनिषदों का रहस्य अत्यन्त गुह्य होने के कारण सबकी समझ में नहीं आ सकता था। इसलिए, परम कारुणिक महात्मा वेदव्यास ने उसका चारों सूत्र-रूप में रखा, जिसे ब्रह्म सूत्र या वेदान्त-सूत्र कहते हैं। यह अत्यन्त ही परम की बड़ा महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है और सभी आचार्यों ने अपनी-अपनी दृष्टि के अनुसार इस पर भाष्य लिखे हैं।

ब्रह्म-सूत्र में चार अध्याय हैं। प्रत्येक अध्याय में चार-चार पाद हैं। प्रत्येक अध्याय का नाम प्रतिपाद्य विषय के अनुसार ही रखा गया है। प्रथम अध्याय का नाम सम्बन्धाध्याय है क्योंकि इसमें सभी वेदान्त भूतियों का ब्रह्म में ही सम्बन्ध दिखाया गया है। द्वितीय अध्याय में साक्ष्य आदि विरोधी शक्तों का निराकरण हुआ है, इसलिए इसका नाम अविरोधाध्याय है। ब्रह्म विद्या का साधन तृतीय अध्याय में बताया गया है। इसलिए इसका नाम साधनाध्याय है। चतुर्थ अध्याय में ब्रह्म-विद्या का फल बताया गया है, अतएव इसका नाम फलाध्याय है।

प्रथम अध्याय के प्रथम पाद में जिन उपनिषद् वाक्यों में ब्रह्म का सिद्ध (बिह्व) स्पष्ट है उसकी भीर्मावा की गई है। द्वितीय पाद में जिन उपनिषद्-वाक्यों में ब्रह्म का सिद्ध अस्पष्ट है उनका विवेचन है। तृतीय पाद में अस्पष्ट परन्तु ज्ञेय विषयों का विवेचन है। और, चतुर्थ पाद में 'महता परमप्युक्तम्' इत कठ भूति में अस्पष्ट पद और 'अज्ञानमेकम्' इत्यादि श्रुतिस्वरूप उपनिषद्-वाक्यों में 'अज्ञान' पद साक्षात्प्रामाण्य प्रकृति का अर्थ ब्रह्म का प्रतिपादन है। द्वितीय अध्याय के प्रथम पाद में साक्ष्य, योग वैरोधिक आदि श्रुतियों के विरोधी का परिहार किया गया है। द्वितीय पाद में, साक्ष्य आदि शक्तों में दोष दिखाया गया है। दोष दिखाने का तात्पर्य है



अपने मत का भेद बताना। दूसरे के मतो का खरबन और अपने सिद्धान्तों का व्यवस्थापन ही विचार कहा जाता है। तृतीय पाद में, प्रथमहामृतपरक और बीजपरक भुक्तियों में जो परस्पर-विरोध है, उनका परिहार किया गया है। चतुर्थ पाद में, शिखरीर न विषय में जो भुक्तिर्माँ है उनमें परस्पर विरोध का परिहार किया गया है। तृतीय अध्याय के प्रथम पाद में बीज के परछाक-समनागमन के विचार के साथ वैराग्य का विचार किया गया है। द्वितीय पाद में, 'तत्त्वमसि' वाक्य में 'तत्' और 'सम्' का अद्वैतज्ञान किया गया है। तृतीय पाद में सगुण ब्रह्मविद्याओं के विषय में गुणापसंहार किया गया है। विभिन्न स्थानों में प्रतिपादित आ उपास्य गुण हैं उनका एक स्थान पर समूह करने का नाम गुणापसंहार है। चतुर्थ पाद में, निर्गुण ब्रह्मविद्या का जो अन्तरङ्ग और बहिरङ्ग साधन है—उत्ते, ब्रह्मचर्य, ज्ञानभ्रम आदि आभस हैं और पक्ष आदि बहिरङ्ग साधन तथा शम दम आदि अन्तरङ्ग साधन हैं—उन पर विचार किया गया है। चतुर्थ अध्याय के प्रथम पाद में पाप पुण्य के अमाश्रय भुक्ति का विचार किया गया है। इसीका बीजभुक्ति कहल है। द्वितीय पाद में भस्म के उत्कर्मण्य का प्रकार दिखाया गया है। तृतीय पाद में सगुण ब्रह्म की उपासना के उत्तर मार्ग का बखन है। चतुर्थ पाद में विवेक ईश्वर्य ब्रह्मसोपासना आदि भुक्तियों का वर्णन है। निर्गुण ब्रह्मज्ञानिया की विवेक-भुक्ति और सगुण ब्रह्मज्ञानियों का ब्रह्मसोपासना अवस्थान बताया गया है। ब्रह्मसूत्र के प्रतिपाद्य विषयों का यह लक्ष्य में निदर्शन हुआ।

प्रत्येक पाद में अनेक अधिकरण हैं। उनमें विषयों में भी लिखना आवश्यक प्रतीत होता है। प्रती प्रकरण के अन्तर्गत एक अध्यान्तर प्रकरण होता है जिसमें एक विषय को लेकर संशय पूर्वपक्ष के प्रवर्तनपूर्वक सिद्धान्त का व्यवस्थापन किया जाता है उसीका अधिकरण कहते हैं। अधिकरण में पाँच अधिवच होत हैं—(१) विषय (२) संशय (३) पूर्वपक्ष (४) निर्वच्य और (५) संशति। "स प्रकार, वेदान्त-सूत्र के प्रथम अध्याय के प्रथम पाद में स्पष्ट अधिकरण हैं। द्वितीय पाद में सात तृतीय पाद में बीजह और चतुर्थ में आठ हैं। कुल मिलाकर प्रथम अध्याय में ४ अधिकरण हैं। द्वितीय अध्याय में १६ तृतीय में १० और चतुर्थ में १८। कुल मिलाकर चार अध्यायों में ४४ अधिकरण हैं। प्रत्येक अधिकरण में संशय और पूर्वपक्ष के प्रवर्तनपूर्वक सिद्धान्त का व्यवस्थापन किया गया है। उदाहरण के लिए प्रथम अध्याय का प्रथम सूत्र लीजिए—'अथातो ब्रह्मविद्यायाः' इस अधिकरण का विषय है—'आत्मा बाह्ये ब्रह्मणः व्योमस्यो मय्यस्यो निरिष्प्राप्तिरभ्यसः' यह उदाहरणक भुक्ति का सूत्र है जिसका तात्पर्य है—अन्तः मनन निरिष्प्राप्तन-रूप ब्रह्म का विचार करना चाहिए या नहीं? इस संशय का कारण यह है कि जानने की इच्छा अतृप्तिरूप वस्तु के सम्मुख में नहीं होती और न उस वस्तु के सम्मुख में ही होती है, जिसमें कोई प्रयोजन न हो। उदाहरणार्थः बीज के जितने द्रव्य होते हैं वह जानने की इच्छा किसीको नहीं होती। उसका जानने से कोई लाभ नहीं होता; क्योंकि, उस प्रकार का ज्ञान निर्वच्य होता है।

## ब्रह्म की विज्ञासा तथा ब्रह्म-विचार-शास्त्र की प्रयोजनीयता

ब्रह्म विज्ञासा में यह प्रश्न उठता है कि ब्रह्म शात है अथवा अशात ? यदि शात है, तो सन्देह होगा ही नहीं, तो फिर विज्ञासा कैसी ? किंवा यदि उल्टे कोई प्रयोजन सिद्ध नहीं होता तो भी कोई विज्ञासा सिद्ध नहीं हो सकती । अब ब्रह्म विज्ञासा है या नहीं, यह पूर्वपक्ष है । यह अर्थाद्विग्न है; क्योंकि 'अयमात्मा ब्रह्म', इसमें 'मैं' का प्रत्यक्ष मक्ष अनुभव प्राप्तिमान का ही है । 'मैं हूँ' अथवा नहीं यह किसीको सन्देह नहीं होता । इस पर यह शङ्का होती है कि 'मैं गोरा हूँ, काळा हूँ, बुज्जा हूँ, मोटा हूँ', यही क्या 'मैं' का स्वरूप है ? उत्तर में निवेदन है कि गोरा काळा वा बुज्जा, पतला होना वा देह का वर्म है आत्मा का नहीं । देह क अतिरिक्त आत्मा का मान बड़ी कठिनाई से होता है । शरीर से अहम् का जो बोध है, उसमें बाह्यावस्था में प्राप्त क्रीडा-रस का अनुभव, युवावस्था में प्राप्त विषय रस का अनुभव और वृद्धावस्था में प्राप्त विरक्ति का अनुभव, इन सबका स्मरण होने क कारण यह स्पष्ट है कि यह इन वर्तमान हुए वस्तुओं क भीतर से अपने आपमें अहम् और अकस्मक है । बाह्यकाल में जो शरीर वा, वह युवावस्था में नहीं है । जो आज है, वह कल बदल जायगा । यह हम सभी को अनुभव है और अहम् का जो अनुभूत है, उसका अन्य स्मरण नहीं करता यह नियम सवसिद्धान्त है । कुतुमावृत्ति में आया है—'नामरूपं स्मरन्मनः', अर्थात् वृत्ते का अनुभव वृत्ते को स्मरण नहीं होता । इस अवस्था में देह आदि क अतिरिक्त आत्मा ही 'अहम्' है ऐसा चिन्त होता है । इसलिये, आत्मा अर्थाद्विग्न है । उसकी विज्ञासा नहीं हो सकती । यह पूर्वपक्ष सिद्ध होता है ।

पुनः वृत्तरी शङ्का है कि भिन्न प्रकार पीजुपाक-प्रक्रिया और पिठरपाक प्रक्रिया इन दोनों पक्षों में एक बटादि वस्तु में भी काल भेद से परिमाण का भेद मुक्त माना गया है उसी प्रकार एक शरीर नामक वस्तु में भी काल भेद से परिमाण-भेद के मान लेने पर भी बाह्यावस्था युवावस्था वृद्धावस्था क शरीर क एक होने में कोई आपत्ति नहीं है । अर्थात्, बाह्यावस्था युवावस्था वृद्धावस्था आदि परिणाम-भेद होने पर भी देह एक ही है और वही 'अहम्' है । आर्वाक-मत में देह आत्मा से अन्विष्ट है । जब देह अहम् का विषय होता है तब आत्मा सन्निध्य ही रहता है । इसलिये उसकी विज्ञासा हो सकती है और उसक लिये शास्त्र का आरम्भ भी आवश्यक हो जाता है यह शङ्का करनेवालों का तात्पर्य है । इसक उत्तर में पूर्वपक्षी कहत हैं कि यह भी ठीक नहीं है । जैसे यात्री या मासिक योगवला वा मन्त्रवला से अनक शरीर धारण करता है जैसे बीजात्मा भी कर्मवला से अनेक प्रकार के शरीर धारण करता है । यहाँ आत्मा से देह भिन्न है वह स्पष्ट प्रतीत होता है । इसलिये, देह न भिन्न आत्मा ही 'अहम्'-प्रतीति का विषय है यह स्पष्ट है ।

अब प्रकार, शरीर 'अहम्'-प्रतीति का विषय नहीं होता । उसी प्रकार इन्द्रियों भी 'अहम्'-प्रतीति का विषय नहीं होती । कारण यह है कि यदि इन्द्रियों को 'अहम्' मानें तो अस्तित्व के मक्ष हो जाने पर जो कम की प्रतीति होती है वह नहीं हो सकती ।

क्योंकि अन्ध की जो दृष्टि बलु है उसका अन्ध स्मरण नहीं करता, यह निरम प्रसिद्ध है। जिस प्रकार, जैन ने जिस बलु को देखा उसका स्मरण जैन नहीं कर सकता, उसी प्रकार जिस बलु का जलु ने देखा है उस बलु का स्मरण जलु क मग्न हो जाने पर नहीं हो सकता। क्योंकि, देखनेवाला जलु अन्ध नहीं है और जलु क न रहने पर उस रूप का स्मरण होता है। इसमें सिद्ध है कि इन्द्रिय भी अहम् का विषय नहीं है। इसी प्रकार, मन् आदि जो अन्तःकरण हैं वे भी अहम् का विषय नहीं हैं। क्योंकि साधन का निश्चय धर्म व आश्रय होने से कर्त्ता से भिन्न होना निमित्त है। मन् आदि अन्तःकरण भी कर्त्ता क ज्ञान का साधन होने से ज्ञान क प्रति साधन है। इसलिए, ज्ञान का कर्त्ता का अहम् शङ्का है उसमें भिन्न अन्तःकरण है यह सिद्ध है। जैसे घड़ी आदि इयिहार बह्म क साधन हैं फिर भी वे बह्म से भिन्न ही रहते हैं वैसे ही आत्मा म अन्तःकरण भिन्न ही रहता है। इसलिए, आत्मा और अन्तःकरण के साधारण न होने म अहम् का अर्थ अन्तःकरण भी नहीं होता।

अब यहाँ एक उन्हे रह जाता है कि यदि शरीर, इन्द्रिय और अन्तःकरण से आत्मा का अस्वतन्त्र सिद्ध मानते हैं तो भी स्वतन्त्र हैं, कण्य हैं, अन्ध हैं, बलिर हैं, कामी हैं, आदी हैं इत्यादि व्यवहार का लोभ में होता है, उसका उच्छेद ही हो जाना। इसमें उत्तर में पूर्वपक्षी का कहना है कि व्यवहार का उच्छेद नहीं होगा। कारण यह है कि लोभ और शास्त्र में दो प्रकार से शब्दों का प्रयोग किया जाता है। एक अविवाहित से और दूसरी लक्षणादिति से। लक्षणादिति को ही भीषी वृत्ति कहते हैं। जहाँ मुख्य अर्थ अनुपपन्न रहता है वहाँ गौण अर्थ को ही निवृत्ति की जाती है। जैसे, 'मन्त्राः श्रोतव्ये' मन्त्रान् विज्ञान है वहाँ श्रोतन (विज्ञाना)-रूप किया का ज्ञान का धर्म है अज्ञान मग्न में अनुपपन्न है इसलिए मन्त्र शब्द का मुख्य अर्थात् मन्त्रान् पर रहनेवाले मुख्य म लक्षणा की जाती है। इसलिए, 'मन्त्राः श्रोतव्ये' का अर्थ मन्त्रान् पर रहनेवाले विज्ञान है किया जाता है। वैसे ही यहाँ प्रकृत में भी अहम् शब्द से जिस जीवात्मा की प्रतीति होती है उसमें स्वतन्त्र कृतत्व गौरव कृतत्व आदि धर्म का होना असम्भव है इसलिए स्वतन्त्र आदि धर्म से कुछ का शरीर है उससे कुछ अर्थ में लक्षणा मानी जाती है। अतएव 'शरीरमहम्' स्वतन्त्रमहम् इस प्रकार व्यवहार किया जाता है। व्यवहार का उच्छेद नहीं होता।

परि की है कि अहम्-व्यत्यय से यम्य (प्रतीपमान) को आत्मा है उसकी विज्ञाता नहीं करत किन्तु भुक्ति से जिस आत्मा का बोध होता है उसकी विज्ञाता कर रहे है और वह आत्मा अहम् प्रत्यय से प्रतीति नहीं होता इसलिए विज्ञाता करनी चाहिए और विज्ञाता होने म शास्त्र भी आरम्भवादी सिद्ध हो जाता है। इससे उत्तर में पूर्वपक्षी का कहना है कि भुक्ति से जिस आत्मा की प्रतीति होती है वही आत्मा अहम् प्रत्यय म भी प्रतीति होता है। अर्थात्, 'अहम्' प्रत्यय से प्रतीपमान जीवात्मा और भुक्ति से प्रतीपमान परमात्मा में कुछ भेद नहीं है वह पूर्वपक्षी का विद्वान् है। इस उक्ति में भुक्ति का ही प्रमाण दिया जाता है। जैसे, 'साध'

ज्ञानमनसर्त ब्रह्म' इस तैत्तिरीय भुक्ति से ब्रह्म का बोध होता है। और, 'ब्रह्मात्मा ब्रह्म', इस बृहदारण्यक-भुक्ति और 'तत्त्वमसि' इस छान्दोग्य-भुक्ति से ब्रह्म-प्रत्ययगम्य को बीजात्मा है, उसीका बोध होता है, उसमें मित्र का नहीं। इसलिए, ब्रह्म-प्रत्ययगम्य आत्मा के प्रत्यक्षता सिद्ध होने से विज्ञाता की आवश्यकता नहीं होती। वहाँ शङ्का होती है कि बीजात्मा तो साधारण गुण का भागी है और भुक्तिगम्य ब्रह्म को 'निष्कल निष्क्रिय शान्तम्' 'अप्रायोऽश्मनाः' 'खेदो लोभोद्वेगश्चासीत्' (छान्दोग्य) इत्यादि भुक्तियों से निष्कल निष्क्रिय, निरा, शुद्ध और शुद्ध बताया गया है। यदि बीजात्मा और परमात्मा में अमेर मानें तब तो उक्त भुक्तियों से विरोध हो जाता है। इसके उत्तर में पूर्वपक्षी का कहना है कि 'निष्कल निष्क्रिय शान्तम्' इत्यादि पूर्वोक्त भुक्ति अर्थवाद होने के कारण बीजात्मा का वस्तु प्रतीतिपरक है स्वस्वरूपबोधक नहीं इसलिए विरोध नहीं हो सकता। इससे यह सिद्ध होता है कि भुक्ति से भी प्रतीतमान को आत्मा है उसका भी ब्रह्म-प्रतीति से प्रत्यक्ष हो ही जाता है। इसके लिए, विज्ञाता के निष्कल होने से विचार-शास्त्र की आवश्यकता नहीं है। इसीलिए, ब्रह्मविचार-शास्त्र अनारम्भणीय है, यह सिद्ध होता है।

यहाँ पूर्वपक्षी का अनुमान भी इस प्रकार होता है—सम्बेदास्पद ब्रह्म (पक्ष) अविज्ञात है (तात्पर्य) असन्निध्य होने से (हेतु), इत्युक्त में स्थित अविज्ञेय क वदय (ब्रह्मन्)। तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार हाथ में स्थित अविज्ञेय क विषय में किसीको विज्ञाता नहीं होती क्योंकि उसमें किसीको उन्मेष ही नहीं है कि अविज्ञा है या अन्य कोई वस्तु, वरन् निमित्त अविज्ञा का स्पष्ट ज्ञान है; उसी प्रकार, ब्रह्म (मैं) इस प्रत्यय से वेदादि के अतिरिक्त बीजात्मा का बीच अभावित रूप से मायिमान को विहित है, किसीको भी उन्मेष नहीं है। इसलिए, ब्रह्म-विज्ञाता के हेतु आत्म विचार शास्त्र की आवश्यकता नहीं है यह पूर्वपक्ष सिद्ध हो जाता है। विज्ञाता के न होने का दूसरा कारण यह है कि विज्ञाता का व्यापकधर्म प्रयोजनत्व भी है। अर्थात् वहाँ-वहाँ विज्ञाता है, वहाँ-वहाँ विज्ञाता का समयोजन होना भी अनिवार्य है; क्योंकि व्यापक समयोजनत्व धर्म के रहने से व्यापक को विज्ञातत्व धर्म है वह कभी नहीं रह सकता। जैसे अग्नि के बिना घृम नहीं रहता। मनुष्य में विज्ञाता का पक्ष जिसको अद्वैतवादी वेदान्ती मानते हैं वस्तुतः पक्ष ही नहीं है। क्योंकि इनका कहना है कि पुत्रार्थ नहीं है, जिसको विद्वान् चाहें। विवेकशील विद्वान् निरुपम और निरतिशय गुण को ही पुत्रार्थ मानते हैं। वैदिक वा पारलौकिक को गुण है, उसको विवेकशील विद्वान् पुत्रार्थ नहीं मानते। अनेक प्रकार के जो साधारण गुण हैं, वे सब सात्वत्य माय से अनुमूल होते हैं अर्थात् किसीकी अपेक्षा अधिक होने पर भी किसी गुणविरोध की अपेक्षा में अपकृष्ट भी होते हैं। इसमें कोई गुण भी सर्वोत्तम नहीं है। राग्य गुण भी स्वर्ग-गुण की अपेक्षा अल्प है। इसी व्याप्त से स्वर्ग गुण भी किसीकी अपेक्षा अपकृष्ट ही है। पारलौकिक गुण साधारण गुण की अपेक्षा कुछ ही विलक्षण है इसलिए साधारण गुण के वदय ही पारलौकिक गुण की वदय ही है निरतिशय नहीं। जो निरतिशय गुण है वही सब गुण से विलक्षण होने के

कारण निरूपम भी है इसलिए विचारशीलों की दृष्टि से वही पुरुषार्थ माना जाता है। यह ऐसा सुख है कि उसमें किसी प्रकार का दुःख का भी स्रोत नहीं रहता। अर्थात् यह ऐसा है जिसमें दुःख की सम्भावना भी नहीं रहती इसलिए यह सुखमय है। इसमें बद्धर कोई भी सुख नहीं है इसलिए यह पुरुषार्थ कहा जाता है। जिसमें दुःख का स्रोत-मात्र भी रहता है वह पुरुषार्थ नहीं है। इससे यह सिद्ध होता है कि पुरुषार्थ का विरोधी वास्तविक दुःख ही है और दुःख का मूल भी विवेक-दृष्टि से दुःख ही है। इसलिए, दुःखों के मूल का ही त्याग करना विवेक-दृष्टि से समुचित प्रतीत होता है। इससे दुःख का मूल ही त्याग है यह सिद्ध होता है। दुःख का मूल अविद्या ही है। अविद्या का ही पर्याय 'उत्थार' वा 'अज्ञान' है। वही कर्तृत्व मोक्षत्व आदि सकल ज्ञानों के उत्पत्तिकारक होने से दुःखों का मूल कहा जाता है। उच्छीका नाम मूलाज्ञान भी है। इसी मूलाज्ञान वा अविद्या-शब्द का जो अर्थ है वही वेदान्त दृष्टि से 'उत्थार' है।

उत्थार शब्द में जो सम् उपसर्ग है उसका अर्थ एकीकरण होता है। 'आत्मानं देहेन एकीकृत्य स्वगमरक्षणार्थं उत्तिष्ठिमान् केन च उत्थार्य अर्थात् मनुष्य आत्मा को देह के साथ एककर स्वार्थ वा नरक (अप्सरा वा दुष्ट) के मार्ग पर बिछोटे द्वारा जाता है वही उत्थार है। उत्थार के ही द्वारा मनुष्य देह में आत्म-दुःखि मानकर सकल सार्वत्रिक व्यवहार का सम्पादन करता है। उत्थार का ही पर्यायवाचक शब्द उन्मोह वा लज्जम है। इससे सिद्ध होता है कि उत्थार अज्ञान अविद्या इत्यादि शब्द का वाच्य जो दुःख है उच्छीका त्याग करना ब्रह्म विज्ञान का प्रयोजन है। इसी अस्मिमान से आचार्यों ने लिखा है—

‘अविद्यालज्जमो मोक्षः सा च वक्ष्ये उद्बद्धताः’

अर्थात् अविद्या का भाग होना ही मोक्ष है और अविद्या कर्म को कहते हैं। उत्थार ही कर्म है। इसमें कुटकार्य पाना ही मध्य है। यह इसका रहस्य है। वही ब्रह्म-विचार का पक्ष है ऐसा वेदान्तिनों का विश्वास है। इस पर पूर्वपक्षी का कहना है कि वह भी ठीक नहीं है। क्योंकि आत्मा के पर्याय वाचात्कार से ही उत्थार की निवृत्ति होती है वह जो वेदान्तिनों का कहना है वह कुछ नहीं है। कारण यह है कि आत्मवाचात्मवानुभव (आत्मा जिस प्रकार की है उसी प्रकार का अनुभव) के साथ ही वह उत्थार अनुवर्तमान है। अर्थात्, उत्थार और आत्मानुभव वे दोनों बरमे अविच्छेद भाव से साथ-साथ रहते हैं। वे दोनों परस्पर विरोधी बरमे नहीं है इसलिए हममें परस्पर वाच्य-वाचक (निवर्त्य-निवर्तक) भाव नहीं होने से आत्मवाचात्मवानुभव से उत्थार का वाच्य नहीं हो सकता। इसलिए, आत्मविचार का कर्म अविद्या शब्द-वाच्य जो उत्थार है उसकी निवृत्ति जाना है वह भी समुचित नहीं प्रतीत होता।

वह वह कहें कि अहम् अनुभव से गम्य जो जीवात्मा है वह उत्थार के अनुभव के साथ-साथ अनुवर्तमान है इसलिए दोनों में अविरोध होने से निवर्त्य-निवर्तक भाव न हो किन्तु वेदान्तगम्य जो ह्युव अज्ञान ब्रह्म का काम है (जो उत्थार के साथ अनुवर्तमान नहीं है) उसका साथ निवर्त्य-निवर्तक भाव ही सकता है। क्योंकि वे

दोनो तम और प्रकाश के सहस्र परस्पर-निरूप्य धर्म हैं। इसलिए आत्मविचार-शास्त्र का शुद्ध अर्थ्य ब्रह्म-स्वरूप का ज्ञान ही फल है, यह सिद्ध होता है। परन्तु, यह भी ठीक नहीं है। कारण यह है कि अहम्-अनुभव से गम्य जो आत्म-तत्त्व है उससे अतिरिक्त कोई ब्रह्म-तत्त्व है ही नहीं।

यदि यह कहे कि अहम्-अनुभवगम्य के अतिरिक्त शुद्ध अद्वितीय आत्म तत्त्व का ज्ञान यद्यपि मूर्खों को न हो, परन्तु सदेव साम्येदमग्र आसीत्' इत्यादि वेदान्त-शास्त्रों के अनुशीलन करनेवाले को विद्वान् है उनको शुद्ध अद्वितीय आत्म-तत्त्व का अनुभव होना सम्भव है, यह भी ठीक नहीं है। कारण यह है कि 'अहम्, दम्' इत्यादि जो द्वैत का प्रत्यक्ष होता है उसका बाध भुक्ति-बाध्यों से नहीं हो सकता। इसलिए, द्वैत के प्रत्यक्ष से भुक्ति का बाध मानना ही उक्त है, अर्थात् प्रत्यक्षतः अनुभूयमान जो द्वैत प्रत्यक्ष है उसका भुक्ति के बल पर किसी प्रकार भी अपेक्षाप नहीं कर सकते। इसी अभिप्राय से मगवान् शङ्कराचार्य ने लिखा है—'नन्वागमाः सहस्रमपि षट् परमित्तुमीयते', अर्थात् हजारों भुक्तियाँ मिलकर भी षट् को षट्-रूप नहीं बना सकती। इससे यह सिद्ध होता है कि अद्वैत-प्रतिपादक भुक्ति प्रत्यक्ष द्वैत-प्रतिपादक का निवृत्त नहीं कर सकती। इसलिए, यह असम्भव ही है। जिस प्रकार 'आका अचले' पत्थर घेरत है यह वाक्य असम्भव होता है, उसी प्रकार अद्वैत-प्रतिपादक भुक्ति भी असम्भव मानी जा सकती है। क्योंकि जिस प्रकार पत्थर का घेरना असम्भव है उसी प्रकार अद्वैत आत्मा का अनुभव भी असम्भव हो है और असम्भव अर्थ के प्रतिपादक जो वाक्य है वे भी असम्भव ही हैं।

अब यहाँ दूसरी शङ्का होती है कि यदि अद्वैत-प्रतिपादक को भुक्तियाँ हैं, उनको असम्भव माना जाय, तब तो इस विषय में 'त्याग्यायोऽप्येतत्त्वा', इस अप्रत्ययन-विधि का आक्षेप हो जायेगा। तात्पर्य यह है कि अप्रत्ययन का अर्थ, ज्ञान के द्वारा कर्म में उपयोग माना गया है और असम्भव अर्थ के प्रतिपादक को वाक्य है, उनका तो उस प्रकार का उपयोग नहीं हो सकता, इसलिए ऐसे वाक्यों ३ विषयों में जो अप्रत्ययन का विधान है वह ध्वन्य ही हो जायगा।

इसके उत्तर में पूर्वपक्षी का कहना है कि शुद्ध (प्रमाकर) के मत से ऐसे वाक्यों का कर्म में उपयोग नहीं होने पर भी 'तुं कर्' इत्यादि के सहस्र अपेक्षा में उपयोग होता ही है। तात्पर्य यह है कि प्रमाकर के मत में त्याग्यायोऽप्येतत्त्वाः यह वाक्य अपूर्व-विधि नहीं है। किन्तु, अप्रत्ययन-विधि से सिद्ध अप्रत्ययन का अनुवाद माना है। यह पूर्वमीमांसा में अलिप्त जुके हैं और अप्रत्ययन विधि पाठ-मात्र का ही आक्षेप करता है, अर्थ का अक्षय्य नहीं। इसलिए, अर्थ ज्ञान की, विधि के अनुसार, सर्वत्र आवश्यकता नहीं होती। जहाँ सम्भव अर्थ हो वहाँ ग्रहण करना चाहिए और जहाँ असम्भव अर्थ हो उसको त्याग देना चाहिए। और, उन मन्त्रों का उपयोग 'तुं कर्' इत्यादि मन्त्रों के सहस्र अपेक्षा में ही समझना चाहिए।

आचार्य के मत में अक्षय्य-रूप दृष्टान्त के उद्देश्य से अप्रत्ययन-विधि भी प्रवृत्ति होती है। इनके मत में जहाँ वाक्य अर्थ सम्भव न हो, वहाँ 'वचनमात्रा प्रत्यक्ष'

मानस के लक्ष्य अर्थवाद अथवा लक्ष्यवादिता से प्रतीतिपरक मानकर उपयोग सम्पन्ना जायिए। इस स्थिति में उसका सम्प्रामाण्य भी नहीं होगा। अतः, ब्रह्मविचारक विद्यार्थी वेदान्त-वाक्य से उनका जीव की प्रशंसा में तात्पर्य मानकर उपयोग हो जानमा। इसलिये, अध्ययन-विधि भी स्वयं नहीं होती। इस प्रकार, प्रयोजन के सम्भाव होने से ब्रह्मविचार-शास्त्र की आवश्यकता नहीं है, यह सिद्ध हो जाता है। इसका अनुमान भी इस प्रकार होता है—विवादास्पद ब्रह्म (पक्ष) विचार के योग्य नहीं है (साक्ष्य) निम्नलिखित होने के कारण (हेतु) काकरन्त-परीक्षा के लक्ष्य (ह्यन्त)। मन्वान् शङ्कराचार्य ने भी कहा है—

‘यह विचारमया सिद्धेष्टास्वीय अद्यावत्तु।’

उन्मत्ताभ्युत्पत्त्याद्यं विज्ञाना नावच्छेदते इ’

तात्पर्य यह है कि अहम् (मैं)-बुद्धि से आत्मा की छिन्न स्पष्ट हो जाती है और वही आत्मा ब्रह्म भी है। और, इस अहम् ज्ञान से बुद्धि भी नहीं होती, इसलिये विज्ञान की आवश्यकता नहीं है।

अब यहाँ यह भी एक शङ्का होती है कि उस अनुमान में अफसतत्व को हेतु है यह अस्ति है; क्योंकि मेरे अन्वय को देख है, उसका निवृत्ति होमा ही ब्रह्म-विज्ञान का एक सिद्ध है। अर्थात् अद्वितीय ब्रह्म में निश्चय रूप से जो आरोपित है वह अस्ति प्रपञ्च-समूह है उनकी निवृत्ति अद्वितीय ब्रह्म विचार में होती है। इसलिये, यह ब्रह्म-विचार का प्रयोजन सिद्ध हो जाता है अतएव अफसतत्व हेतु अस्ति है। इस शङ्का के उत्तर में पूर्वपक्षी का कहना है कि व्यापक की निवृत्ति से व्याप्य की निवृत्ति होती है इस व्याप से मेरु का जो ज्ञान है वह मेरु के अज्ञान का प्रतिस्पर्धक जो मेरु का संस्कार है उसकी अपेक्षा करता है। क्योंकि मेरु-ज्ञान का व्यापक मेरु संस्कार है। जिस प्रकार व्यापक अग्नि के सम्भाव में व्याप्य वृक्ष का उद्वह नहीं होता उसी प्रकार, व्यापक जो मेरु-संस्कार है उसने सम्भाव में मेरु के अन्वय का भी उद्वह नहीं हो सकता। अतः, मेराव्याप्य मेरु के संस्कार की अपेक्षा करता है। मेरु का संस्कार ही मेरु के अज्ञान का नाश करता हुआ मेराव्याप्य को उत्पन्न करता है। जैसे इस प्रकार का रजत होता है ऐसा वास्तविक और रजत-संस्कार है वह रजत के अज्ञान का नाश करता हुआ ‘यह रजत है’ इस प्रकार की वचार्थ वा अवधार्य रजत प्रवृत्ति को उत्पन्न करता है। जिसका रजत का संस्कार नहीं है, उसकी यह ज्ञान नहीं होता और संस्कार भी बिना वचार्थ अनुभव के उत्पन्न नहीं होता। यद्यपि अवधार्य अनुभव से भी कहीं संस्कार उत्पन्न होता जाता है तथापि वह अवधार्य अनुभव भी संस्कारपूर्वक ही होगा यह निश्चित है। इसलिये, कहीं पर वचार्थ अनुभव का होता संस्कारोत्पत्ति के लिए अनिवार्य है। इसलिये, मेरु-संस्कार का जनक प्राथमिक (पहला) मेरु का वचार्थ अनुभव अवश्य स्वीकरणीय है। यदि मेरु का वचार्थ अनुभव तत्त्व है तो ब्रह्म विचार से भी उसकी निवृत्ति नहीं हो सकती, इसलिये ब्रह्म-विचार अतएव है यह बात सिद्ध हो जाती है। अतः ब्रह्मविचारात्मक वेदान्त-शास्त्र समारम्भनीय है यह सिद्ध हो जाता है।

यहाँ अनुसाम का स्वरूप भी इस प्रकार है—विवादास्पद आत्मा और अनात्मा (पद) मेरेन प्रमित है (साध्य), अर्थात् दोनों में परस्पर भेद है, यह वयार्थ है दोनों में अमेद की योग्यता न रहने से (हेतु), अर्थात् आत्मा और अनात्मा में अमेद नहीं होने के कारण। जैसे, तम और प्रकाश (दृश्यम्)। तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार तम और प्रकाश में अमेद नहीं हो सकता, उसी प्रकार आत्मा और अनात्मा में अमेद नहीं हो सकता। यदि कहें कि यहाँ अमेदायोग्यत्व को हेतु है, यह अतिवृत्ति है इसलिए दोनों के भेद का साधक नहीं हो सकता, तो अमेदवादी स पूछना चाहिए कि क्या आप दोनों में अमेद की योग्यता मानते हैं, अर्थात् दोनों का अमेद एक में दूसरे का लय होने से सम्भवे है। जैसे जल में तैय्य का लय होना। तो इस स्थिति में, यहाँ पुनः प्रश्न होता है कि आत्मा में अनात्मा का लय होया, अथवा अनात्मा में आत्मा का? यदि आत्मा में ही अनात्मा का लय मानें, तब तो आत्मा ही अवशिष्ट रहेगा, अनात्मा नहीं। क्योंकि, यह तो आत्मा में ही लीन हो गया है। इस स्थिति में, जिस प्रकार मुक्ति-द्वारा में जगत् अस्त हो जाता है, उसी प्रकार, संसार-द्वारा में भी इत्यमान जगत् का विलय हो जायगा। इसलिए, आत्मा को ही परित्यज नहीं कर सकते।

यदि अनात्मा में ही आत्मा का लय मानें तो भी ठीक नहीं है क्योंकि इस अवस्था में आत्मा का लय और जडवर्ग का ही परित्यज रहने से जगत् अप्रत्यक्ष हो जायगा; चूंकि आत्मा जडवर्ग में ही लीन हो गया है। इस अवस्था में, जगत् का अर्थ होना अनिवार्य हो जाता है। इसलिए, आत्मा और अनात्मा में अमेद होने की अयोग्यता अवश्य है, यह स्वीकार करना ही होगा। दूसरी बात यह है कि तम और प्रकाश के लहर आत्मा अर्थात् ब्रह्म और अनात्मा अर्थात् दृश्य इन दोनों के परस्पर विरुद्ध स्वभाव होने से भी दोनों में अमेदायोग्यत्व सामना ही होगा। जब आत्मा और अनात्मा में अमेद की योग्यता नहीं है अर्थात् दोनों परस्पर वयार्थ में तम और प्रकाश के लहर भिन्न-भिन्न हैं तब प्रत्यक्ष रूप जडवर्ग का आत्मा में अप्पात नहीं हो सकता है और प्रपञ्च के वास्तविक होने से दक्षिण्यक को आत्मा का ज्ञान होता है यह भी वयार्थ ही होगा। इसलिए, ज्ञान का भी आत्मा में अप्पात नहीं कर सकते। इस प्रकार जब अप्पात ही असम्भव है, तब तो ब्रह्म-विचार का अप्पात देह आदि की निवृत्ति-रूप को फल बताया गया है वह भी असम्भव हो जाता है। इस प्रकार ब्रह्म-विचार के असफल होने के कारण ब्रह्मविचारार्थक को चारीरिक मीमांसा-शास्त्र है, उसका अनारम्भणीयत्व सिद्ध हो जाता है। यह पूर्वपक्षी का सिद्धान्त है। यहाँ तक पूर्वपक्षी का साधक-साधक-प्रवर्धनपूर्वक सिद्धान्त का व्यवस्थापन किया गया। इस पर सिद्धान्ती का कहना यह है कि अहम्-पद का वाच्य को आत्मा है, उसके अतिरिक्त कोई आत्म-तत्त्व नहीं है, ऐसा नहीं कह सकते; क्योंकि समस्त उपाधि से रहित अद्वितीय निरिच्छेय आत्म-तत्त्व भुक्ति स्मृति आदि में प्रविष्ट है। तात्पर्य यह है कि अहम्-पद से जिस बीजात्मा की प्रतीति होती है, वह उपाधि-रहित नहीं है। इसलिए अहम् (मैं) ऐसा मासित होता है। अहन्ता आदि जितने बर्ग हैं वे लोपाधिक ही होते हैं निरुपाधिक नहीं।



इत्यस्य, 'उदेयं सोम्येदमग्रासीत्' इत्यादि भुक्तिर्न न प्रसिद्धा नो ब्रह्मपरवशम् निरुपाधिक आत्म तत्त्व हे उक्तका निश्चय करने के लिए ब्रह्मनिवार शास्त्र की आवश्यकता ही जाती है।

### ग्रन्थ-सात्पर्य-निर्वाचक-निरूपण

पूर्वपक्षी में जो यह कहा है कि 'उदेयं सोम्य' इत्यादि वेदान्त-वाक्य गौणाय हैं, और बीच के ब्रह्म प्रत्यक्षपरक है यह ठीक नहीं है। कारण यह है कि भुक्ति का मनमाना अर्थ करना सुख नहीं है। उपक्रम उपसंहार आदि जो छह प्रकार के सात्पर्य के निर्वाचक सिद्ध हैं, उन्हीं के द्वारा जो निश्चित अर्थ है, वह सर्वमान्य होता है और वही सुख भी है। उपक्रम आदि छह प्रकार के निर्वाचक सिद्ध इस प्रकार हैं—

‘उपक्रमोपसंहारावस्थासोऽपूर्वता चक्रम्।

अर्थवादोपपत्ती च सिद्ध सात्पर्यविशेषे ॥

उपक्रम और उपसंहार, अवस्था अपूर्वता कल अर्थवाद और उपपत्ति— ये छह किसी ग्रन्थ के सात्पर्य के निश्चय में सिद्ध अर्थात् प्रमाण होते हैं। प्रकरण का प्रतिपाद्य जो अर्थ है उक्तका प्रकरण के आदि में निर्दिष्ट करने का नाम उपक्रम है। प्रकरण-प्रतिपाद्य अर्थ का अन्त में निर्दिष्ट करना उपसंहार है। ये दोनों मिलकर एक सिद्ध होता है। प्रकरण प्रतिपाद्य वस्तु का, प्रकरण के बीच-बीच में, पुनः पुनः प्रतिपादन करना अवस्था है। प्रकरण-प्रतिपाद्य वस्तु का प्रमाणांतर से सिद्ध न होना अर्थात् प्रमाणांतर का अतिरिक्त होना, अपूर्वता कहा जाता है। प्रकरण में ब्रह्म-तत्त्व ब्रह्ममात्र को प्रयोजन है वही कल है। प्रकरण की प्रतिपाद्य जो वस्तु है उक्तकी प्रकृति का नाम अर्थवाद है और प्रकरण प्रतिपाद्य वस्तु का साधन करनेवाली ब्रह्म-तत्त्व ब्रह्ममात्र को बुद्धि है वह उपपत्ति कही जाती है। इन्हीं छह प्रकार के सिद्धों में किसी भी प्रकरण के सात्पर्य का निश्चय करना सुख माना जाता है। जैसे ब्रह्मसौख्य उपनिषद् में 'उदेयं सोम्येदमग्रासीत् एकमेवाद्वितीयम्' अर्थात् हे सोम्य पूर्व में एक अद्वितीय तत्त्व ही था। इस प्रकार, प्रकरण के आदि में एक अद्वितीय ब्रह्म का उपक्रम कर अन्त में 'येतद्ब्रह्ममिदं सर्वं स आत्मा तत्परममि' इत्यादि उपसंहार किया। अथ में 'तत्परममि' इत्यादि वाक्य से अद्वितीय ब्रह्म का नव बार पुनः पुनः प्रतिपादन किया वही अवस्था है और उक्त ब्रह्म की प्रमाणांतर से गन्ध मदी बताया वही अपूर्वता है। 'तत्सोऽनिरप्यं नुरप्यं धृष्ट्यामि' इत्यादि अन्ति में ब्रह्म उपनिषद् में ही ब्रह्म का अविशेष्य होना बताया गया है। दूसरा कोई प्रमाण ब्रह्म न विषय में मदी कहा गया है। वह अपूर्व है। येनामृतं भूतं मयति इत्यादि भुक्तिर्न के द्वारा एक ब्रह्म के ज्ञान में लब्धका ज्ञान होना बताया गया है वही कल है। और उक्त अविशेष्य ब्रह्म के द्वारा एहि स्थिति निश्चयन प्रमाण आदि बताया गये हैं, मदी अर्थवाद है। येन तद्ब्रह्म बहुरूपं प्रमाणम् 'अनेनाऽऽनृत इत्यादि में स्थिति बताया गई है। अमृताः मोक्षमाः अर्थात् प्रमाणः सदावतनाः सत्यविद्या' इत्यादि भुक्ति में स्थिति और निश्चयन का बताया गया है। 'आ परमं देवतायाम्' इत्यत्र प्रमाण और समाप्ति

देवता अनेन बीदेनात्मनाऽनुपविश्य नामरूपे व्याकरवाप्ति', इस भुक्ति से प्रवेश भी बताया गया है। इस प्रकार, भुक्ति से प्रतिपादित जो सृष्टि, स्थिति, नियमन प्रत्यक्ष प्रवेश—यह पाँच प्रकार की जो ब्रह्म की प्रशंसा है, वही अर्थवाद है। 'यथा लौक्येन मृत्पित्रेन चर्मे मृयमर्मे विहात भवति वापारम्भस्य विहारो नामधेयं मृत्पित्रेत्येव चर्मे', इत्यादि भुक्तियों के द्वारा अद्वितीय ब्रह्म के साधन में जो भुक्ति बताई गई है, वही उपपत्ति है। इसी प्रकार, बृहदारण्यक तैत्तिरीय मुद्गग्ल आदि उपनिषदों में भी इन्हीं उपक्रम आदि छह लिखों के द्वारा तात्पर्य का निश्चय रामतीर्थ प्रवृत्ति वेदान्त-सार की विद्वन्मनोरञ्जनी टीका में किया गया है। इन पूर्वोक्त छह प्रकार के लिखों से समस्त वेदान्तों का तात्पर्य नित्य-शुद्ध-शुद्ध-मुक्तस्वभाव ब्रह्म में ही निहित किया जाता है। इसलिए इसको औपनिषद् आत्म-तत्त्व कहते हैं। इस नित्य शुद्ध-शुद्ध-मुक्त औपनिषद् आत्म-तत्त्व का मान अहम् (मैं)-अनुभव में नहीं होता है। इसलिए अहम्-अनुभव का विषय अल्पस्त आत्मा है, शुद्ध आत्मा नहीं वह चिह्न होता है।

### ‘अहम्’ अनुभव के विषय का विवेचन

तात्पर्य यह है कि ‘अहम्’ अनुभव का विषय देह होता है किन्तु ठीक देह में आत्मत्व का आरोप है। अर्थात्, आरोपित आत्मत्वविशिष्ट जो देह है, वही अहम् का विषय होता है। एक बात और भी जान लेना चाहिए कि वहाँ आरोप जो होता है, वह अनाहार्य आरोप है। अममूढक जो आरोप है वही अनाहार्य आरोप है। जैसे, छुट्टि रक्त-रक्त से मासित होती है, वह ‘अनाहार्यारोप’ है। और, जिस प्रकार छुट्टि रक्त-रक्त से मासित होती है ठीक प्रकार देह भी आत्मा रूप से अहम्-अनुभव में मासित होता है। इसलिए, अहम्-अनुभव का विषय अल्पस्त आत्मा होता है शुद्ध आत्मा नहीं। इससे शुद्ध आत्मा के विचार के लिए वेदान्त शास्त्र आरम्भशील है वह चिह्न होता है। क्योंकि अहम्-अनुभव में शुद्ध ब्रह्म का मान न होने से वह सन्देह ही रहता है।

अब इसमें भी यह सन्देह होता है कि अहम्-अनुभव का विषय जो आरोपित आत्मत्वविशिष्ट देह को बताया गया है वह ठीक नहीं है। कारण यह है कि यद्यपि निर्विरोध शुद्ध ब्रह्म का अवभाव अहम्-अनुभव में नहीं होता तथापि जीवात्मा का तो अवभाव अहम्-अनुभव में अवश्य होता है। नैयायिकों और वैशेषिकों के मत में ब्रह्म के अतिरिक्त प्रति शरीर में मित्त-मिष जीवात्मा को माना ही गया है इसलिए वही जीवात्मा अहम्-अनुभव का विषय होगा। पुनः अल्पस्त आत्मत्वविशिष्ट देह को अहम्-अनुभव का विषय मानना अनुचित ही है।

चिदान्दी का कहना है कि यह भी ठीक नहीं है। कारण यह है कि ब्रह्म न मित्त जीवात्मा न होने में कोई प्रमाद्य नहीं है। दूसरी बात यह है कि ब्रह्म न अतिरिक्त जीवात्मा को यदि नैयायिक आदि न तमान मान लें तो ठीक नहीं होता; क्योंकि नैयायिक और वैशेषिक जिस प्रकार आत्मा को मानते हैं, वह ‘अहम्’ अनुभव में

माहित नहीं होता है। क्योंकि वैशेषिक आदि मायिक आत्मा को व्यापक मानते हैं। इस स्थिति में मैं इस पर को जानता हूँ। इस प्रकार का जो अनुभव होता है, वह नहीं हो सकता है। मैं इस पर में जानता हुआ हूँ, वहाँ मैं शब्द से आत्मत्व, 'पर में इस शब्द से प्रादेशिकत्व, और 'जानता हुआ हूँ' इस शब्द से ज्ञातृत्व ये तीनों धर्म एक में ही प्रतीत होते हैं। अर्थात्, ज्ञाता आत्मा और प्रादेशिक तीनों एक ही प्रतीत होते हैं। ये तीनों धर्म वेद क नहीं हो सकते; क्योंकि वेद आत्मा नहीं है और वह ज्ञाता भी नहीं हो सकता। यदि आत्मा को कहें तो भी ठीक नहीं। क्योंकि आत्मा विष्णु है, वह प्रादेशिक नहीं हो सकता। और 'पर में' इस शब्द से प्रादेशिकत्व की प्रतीति होती है। यदि वह कहें कि विष्णु का आत्मा ने पर में रहना कसि सम्भव है तथापि आत्मा का एक देश तो पर आदि प्रवेश में भी रह सकता है। इसलिए, एकदेशीय है ऐसी प्रतीति हो सकती है। परन्तु, वह भी ठीक नहीं है; क्योंकि अम्बन बन आदि प्रवेश में भी आत्मा के अंश का रहना व्यापक होने के कारण सम्भव ही है। इस स्थिति में पर में रहनेवासे को भी 'बन में हूँ' इस प्रकार की प्रतीति हो जानी चाहिए, किन्तु ऐसी प्रतीति होती नहीं है। इसलिए, अम्बाव स ही इस प्रकार की प्रतीति को मानना कुछ है। दूसरी मति इस प्रकार की प्रतीति के उपपादन में नहीं है। वहाँ वह भी कह सकते हैं कि आहार्यारोप में भी इस प्रकार की प्रतीति का उपपादन कर सकते हैं। बाध-ज्ञान के रहते हुए भी जो आरोप किवा ज्ञाता है वह आहार्यारोप है। जैसे 'वह मायबक सिंह है, वहाँ मायबक में सिंह के आरोप-काल में भी वह सिंह नहीं है। इस प्रकार का बाध-ज्ञान रहता ही है। वहाँ आरोप जो प्रकार का हो सकता है। एक आत्मा के धर्म का वेद में आरोप। वृत्ता वेद के धर्म का आत्मा में आरोप। जब आत्म धर्म का वेद में आरोप करते हैं तब वह ठीक होती है कि आरोपित आत्मत्वविशिष्ट वेद भी अहम्-प्रतीति का विषय हो सकता है। जैसे धर्मगुप्त राजा के सभी कार्यों का सम्पादन करनेवाला जो मन्त्रगुप्त है, उसको धर्मगुप्त कहता है कि मन्त्रगुप्त मेरी आत्मा है। वहाँ मन्त्रगुप्त में धर्मगुप्त के आत्मत्व के आरोप काल में भी मन्त्रगुप्त उसका आत्मा नहीं है। इस प्रकार का बाध-ज्ञान रहता ही है। इस बाध-ज्ञान के रहते हुए भी बिना प्रकार आहार्यारोप से मन्त्रगुप्त मेरा आत्मा है ऐसा व्यवहार होता है, उसी प्रकार वेद आत्मा नहीं है। ऐसा बाध-ज्ञान रहने पर भी आहार्यारोप से वेद में भी अहम् शब्द का उपचार होता है। इसलिए, आरोपित आत्मत्वविशिष्ट वेद भी अहम्-प्रतीति के विषय होने में कोई आपत्ति नहीं हो सकती। परन्तु, वह भी कुछ नहीं है। कारण यह है कि आरोपित आत्मत्वविशिष्ट वेद में भी वस्तुतः ज्ञातृत्व नहीं हो सकता। जैसे अपने समान आकारवाले शिलापुत्रक (पत्थर की मूर्ति) में वस्तुतः ज्ञातृत्व नहीं होता है। तात्पर्य यह है कि बिना प्रकार पापाध-प्रतिमा में बिना के तरह अपेक्षित होने के कारण ज्ञातृत्व नहीं रहता उसी प्रकार 'मैं इस पर में जानता हुआ हूँ' इस प्रतीति में जानता हुआ इस प्रकार ज्ञानात्मत्व की उपपत्ति नहीं हो सकती।

यदि कोई कि वेह में जिस प्रकार आत्मत्व की कल्पना करते हैं, ठीी प्रकार आत्मत्व का भी आरोप कर सकन हैं। अर्थात् वेह में आत्मत्व के छद्म आधुत्व को भी कल्पनिक ही मान लेने में कोई आपत्ति नहीं रहती। परन्तु, यह भी कहना ठीक नहीं है। कारण यह है कि प्रयोग करनेवाले को अपने ज्ञान का प्रकाशक प्रयोग करने में आत्मत्व का उपचार नहीं हो सकता। सात्यक यह है कि ज्ञाता जब अपने ज्ञान का प्रकाशन करता चाहता है तब अपने ज्ञान के अनुसार मुख्यवृत्ति या गौणवृत्ति से वाक्य का प्रयोग करता है। वही प्रयोग करनेवाला जब गौणवृत्ति से प्रयोग करना चाहता है, तब जो बर्ण वहाँ नहीं है उसकी भी वह कल्पना कर लेता है। इससे सिद्ध होता है कि ज्ञाता प्रयोक्ता, और कल्पक एक ही व्यक्ति है और वही अहम् शब्द का वाक्य भी होता है।

यदि अहम्-कल्पित आत्मत्वविशिष्ट वेह है, तो वही अपने अन्तर्गत आत्मत्व का कल्पक किस प्रकार हो सकता है। दूसरी बात यह है कि वेह में जो आत्मत्व है वह कल्पित है वास्तविक नहीं। इसलिए, वस्तुता आत्मत्व नहीं होने से वह प्रयोक्ता भी नहीं हो सकता। क्योंकि, कल्पित वस्तु परमाद्य कार्य करनेवाला नहीं होता। जैसे अग्निर्वयं मायवकः, यह मायवक अग्नि है वहाँ मायवक में आरोपित जो अग्नि है, वह यथार्थ दाह का जनक नहीं होता।

यदि द्वितीय पक्ष, अर्थात् वेह का जो प्रादेशिकत्व बर्ण है उसका आत्मा में आरोप मानकर उस व्यवहार की उपपत्ति मानें, तो भी ठीक नहीं होता। कारण यह है कि वहाँ बुद्धिपूर्वक अम्बधर्म का अम्बध आरोप किया जाता है वही आरोप्यमाद्य (जिसका आरोप किया जाता है) और आरोप-विषय (वहाँ आरोप किया जाता है) इन दोनों का भेद ज्ञान आवश्यक होता है। जैसे, 'विद्वेज्यं मायवकः', वहाँ मायवक में विद्वत्त्व का आरोप करत है। क्योंकि, आरोप का विषय जो मायवक है और आरोप्यमाद्य जो विद्वत्त्व है इन दोनों में परस्पर भेद का ज्ञान प्रसिद्ध है। इस भेद-ज्ञान न रहने से ही मायवक में विद्वत्त्व का आरोप कर 'विद्वेज्यं मायवकः', ऐसा व्यवहार होता है। यह आरोप साम्प्रतिक (कादाचित्क) है निरुद्ध गौणत्व नहीं है। क्योंकि इस प्रकार मायवक में विद्वत्त्व का प्रयोग बराबर नहीं होता।

निरुद्ध गौण वह होता है वहाँ गौण शब्द भी विशेष प्रयोग होने के कारण मुख्यमाद्य शब्द ने समान ही सर्वदा प्रयुक्त होता है। जैसे ऐत शब्द 'विद्वेज्यं मायवक' से विद्वत्त्व का वाक्य है परन्तु सर्वदा के रस में भी निरन्तर प्रयुक्त होता है। वहाँ विद्वत्त्व और सर्वपर-रस में विद्यमान जो भेद है, उससे छिप जाने के कारण गौणी वृत्ति से संपन्न रस में ऐत शब्द का प्रयोग निरन्तर होता है। वहाँ सार्वपर रस में प्रयुज्यमान ऐत शब्द गौण है। इस प्रकार की प्रतीति भी किसी भेद-ज्ञानवाले को ही होती है, सबको नहीं; क्योंकि यह कल्पवृत्त्य है। इसलिए, यह ऐत शब्द निरुद्ध है। इससे यह सिद्ध हुआ कि आद्यापरोप-रस में सर्वत्र आरोप्यमाद्य और आरोप-विषय इन दोनों में भेद होना आवश्यक है। इसलिए, वहाँ-वहाँ गौणत्व है वहाँ-वहाँ भेद मानना आवश्यक है, यह स्वाति भी सिद्ध

हो जाती है। इससे प्रकृत में यह सिद्ध हुआ कि आत्मा देह से भिन्न शोक-ध्वनहार में नहीं प्रतीत होता, इसलिए यहाँ आह्वानार्थीय मही कर सकते। अर्थात्, आह्वानार्थीय से गौबी वृत्ति का जो आशय कहा है, वह युक्त नहीं है। यदि यह कहे कि 'मेरा शरीर इस प्रकार की प्रतीति में मेह का मान अवश्य होता है, इसलिए आह्वानार्थीय से गौबी वृत्ति का जो आशय कहा है, वह युक्त ही है। वह भी ठीक नहीं है। क्योंकि, अहम् सम्भार्य देह के अतिरिक्त पूषण् लोक में प्रतीत नहीं होता। यदि शोक ध्वनहार में देह से पूषण् आत्मा की प्रतीति होगी, तब तो देहात्म्यादी आर्वाक के मत का ही उल्लेख हो जायगा। क्योंकि आर्वाक-मत का उल्लेख देह से पूषण् आत्मा की प्रतीति नहीं होने के कारण ही हुआ है। जब देह के अतिरिक्त आत्मा का मान शोक में मान लें तब शोकावत मत् का उल्लेख होना स्वाभाविक हो जाता है। 'मम शरीरम्', यहाँ आत्मा से पूषण् जो शरीर में मेह का मान होता है वह 'राहोः शिरः' के लक्षण औपचारिक ही है। अर्थात् बिना प्रकार 'राहोः शिरः' यहाँ राहु और शिर में मेह मही होने पर भी किसी प्रकार मेह की कल्पना कर राहो' में यही विमर्श का निर्वाह करते हैं, उन्ही प्रकार 'मम शरीरम्' इसमें भी किसी प्रकार मेह की कल्पना कर 'मम पर' में यही की उत्पत्ति हो जायगी।

देह से आत्मा के अमिष प्रतीत होने में एक यह भी वेद है कि जो 'मम शरीरम्' पर कष्टा है उसके प्रति भी यदि प्रश्न किया जाय कि तू कौन है तो यह भी अपने वक्षःस्थल पर हाथ रखकर कहता है कि 'अवमहसिम' अर्थात् मैं वह हूँ। यहाँ शरीर को ही आत्मा बताया गया है। इससे स्पष्ट प्रतीत होता है कि शोक में शरीर से पूषण् आत्मा की प्रतीति मही होती और देह में ही आत्मा का अनुभव लक्ष्मलोकप्रतिष्ठ है। देह से आत्मभ्रम होने पर भी यह भ्रम है, यह किसीको भी प्रतीति नहीं होती है बल्कि लोग उसका वचन प्रमादत्वेन ग्रहण करते हैं। शिक्षा भी है—

‘वैद्वन्मममनोर्बहू प्रमादत्वेन कल्पितः।

लौकिकं तद्देहेर्ब प्रमादल्लाभविभवत् ॥

इसका तात्पर्य यह है कि देह में जो आत्मा का अनुभव होता है वह बिना प्रकार प्रमाद-भाव से माना जाता है उन्ही प्रकार लौकिक प्रमाद भी आत्मा के साक्षात्कार-परम प्रमाद भाव से माना जाता है। यहाँ 'आमनिधवात्' इस पर में आ—आत्मनिधवात् ऐसा परमेश्वर कर आत्मनिधन-परमेश्वर ऐसा अर्थ होता है। भाव यह है कि जबतक आत्मा का साक्षात्कार न हो जाय जबतक कल्पित भी प्रमाद प्रमद-भाव प्रमाद-भाव से ही माना जाता है। यह सब कल्पित है यह किसीको मान मही होता है। इससे प्रकृत में यह सिद्ध होता है कि गौरीय का व्यापक जो मेह का मान है उसके न होने के कारण व्याप्य जो गौरीय है वह स्वयं निवृत्त हो जाता है। अब यहाँ दूसरी राहों यह होती है कि वयसि में लूब हूँ इस प्रतीति के विरुद्ध होने के कारण 'मेरा शरीर है' इस अमिषा से देह और जीवात्मा में मेह सिद्ध मही होता तथापि 'लोभ्य अरिम' यही मैं हूँ, इस प्रत्यमिषा से देह और जीवात्मा में



इसलिए उनको प्रत्यभिज्ञा नहीं हो सकती और प्रत्यभिज्ञा के न रहने से मोक्ष भी सिद्धि भी नहीं हो सकती।

एक बात और है कि 'सोऽहमस्मि' इस प्रकार की प्रत्यभिज्ञा होने पर भी भ्रम की निवृत्ति नहीं होती। कारण यह है कि परोक्ष ज्ञान से प्रत्यक्ष भ्रम की निवृत्ति नहीं हो सकती। जैसे रज्जु में जो सर्प-प्रत्यक्ष का भ्रम होता है उसकी निवृत्ति 'यह सर्प नहीं है', इस ज्ञात वाक्य से नहीं होती। ज्ञात वाक्य से केवल यह ज्ञान होता है कि यह सर्प-ज्ञान भ्रम है। भ्रमकेन भ्रम के ज्ञान होने पर भी भ्रम की निवृत्ति नहीं होती। भ्रम की निवृत्ति तो तब होती है जब 'यह रज्जु है' इस प्रकार रज्जु का तात्कात्कार होता है। इसी प्रकार, देह में जो आत्मभ्रम प्रत्यक्ष है उसकी निवृत्ति 'सोऽहमस्मि', इस प्रत्यभिज्ञा-वाक्य से नहीं हो सकती।

वैश्वामित्र की निवृत्ति तो तब होती है जब ब्रह्म का तात्कात्कार होम लगता है। इसी अभिप्राय में भगवान् मास्कर ने लिखा है—'धरनादिभिर्वाग्विरोधात्, (म. सू. १।१।१ मा.)। इस पर बापस्थिति सिद्ध से भी लिखा है—शास्त्रचिन्तकाः सर्वत्र विचारयन्ति न प्रतिपत्तारः। इसका तात्पर्य यह है कि शास्त्रों के मनन में जो कुशल है और जिनको आत्मतात्कात्कार नहीं हुआ है उनका व्यवहार भी लोक में पशुओं के समान ही होता है। जिस प्रकार पशु किसी मारनेवाले पुरुष को लड़ लड़कर अपनी और भागा हुआ देखकर भाग जाता है और हाथ में बाँध लड़कर भागा हुआ अपने दासी या अपराधी पितानेवाले को देखकर उस पर समीप आ जाता है उसी प्रकार शास्त्रीय शमसम्पन्न विद्वान् या महात्मा पुरुष हिंसक बुरे आदि प्रतिद्वन्द्वियों को देखकर उससे दूरी रह जाते हैं और अनुद्वन्द्व मनुष्य को देखकर उस पर समीप चले जाते हैं। इस प्रकार के प्रमाद प्रमेय-व्यवहार में पशु और पामर के तुल्य ही शास्त्रचिन्तकों का व्यवहार लोक में देखा जाता है। इसलिए, प्रत्यभिज्ञा से देह में भिन्न जीवात्मा की सिद्ध कर अहम्-प्रत्यय का विषय जीवात्मा को मानकर, अतन्द्रित्य और अद्वय शम से आत्मा को अभिज्ञात्य बताया है यह युक्त नहीं है। शीघ्र, अद्वय अनुभूति का विषय अल्पवय आत्मत्वनिष्ठ देह ही होता है वह सिद्ध होता है।

### जैनदर्शन के मतानुसार आत्मस्वरूप-विषयन

अथ जैनदर्शन में मतानुसार आत्मस्वरूप का विवेचन किया जाता है। जैनो के मत में जीन को व्यापक नहीं माना जाता। किन्तु आत्मा का परिमाण देह के तुल्य होता है यह माना जाता है। अर्थात् देह का परिमाण जितना छोटा या बड़ा होता है उतना ही छोटा या बड़ा जीवात्मा का भी परिमाण होता है। ऐसा तरीकार करने से 'मि' इस बार में जानता हुआ है। इस प्रकार के पुरातन अनुभव में जीवात्मा के एक देह में रहने का जो अनुभव होता है वह युक्त है। इसलिए, उस ब्रह्म मार्गदर्शक अनुभव का प्रामाण्य भी सिद्ध हो जाता है। बरज्जु जैनो का यह कहना युक्त नहीं होता। कारण यह है कि आत्मा का यदि वह परिमाण मानें तो देह जिस प्रकार तात्कात्कार होने में अनिच्छ होता है उसी प्रकार वह भी तात्कात्कार होने में अनिच्छ होम लगेगा।

इस अवस्था में, 'कृतज्ञान' और 'अकृतज्ञान' दोष हो जाते हैं। अर्थात्, जो आत्मा इस जन्म में शुभ या अशुभ कर्म करता है, उसका फल वही आत्मा दूसरे जन्म में भोगता है। यदि आत्मा को, मध्यस्परिमाण होने से, अनित्य मानें तो आत्मा ने जो कर्म किया, उसका फल उसे न मिलता। क्योंकि, अनित्य होने से वह नष्ट हो गया। वही कृतज्ञान-दोष है और शुभाशुभ कर्म का फल जो सुखदुःख है, उसका भोग करनेवाला जो जीवात्मा है वह बिना कुछ कर्म किये ही भोग करता है, यह अकृतज्ञान-दोष है। यदि इस दोष के परिहार के लिए अवयवों के संघात को आत्मा मानें, तो उनका प्रति यह प्रसन्न होता है कि क्या प्रत्येक अवयव चैतन्य है? अवयव संघात का चैतन्य है? यदि प्रत्येक अवयव को चेतन माना जाय तब तो अनेक चेतनों के तुल्यसामर्थ्य होने से स्वभाव में विकृतिपक्षता होने के कारण, परस्पर वैमनस्य होना अनिवार्य हो जाता है। इस स्थिति में एक ही शरीर में एक जीवात्मा यदि पूर्व की ओर जाना चाहता है, तो दूसरा पश्चिम की ओर। और एक शरीर में एक काल में अनेक देशों में जाना असम्भव है, इसलिए अनेक चेतनों से विकृत देश में आकर्षण होने के कारण शरीर ही विविध हो जायगा। अथवा अनेक चेतनों के आकर्षण-विकर्षण से प्रतिबन्ध होने के कारण शरीर का कहीं भी गमन न हो सकेगा। इस स्थिति में, शरीर क्रिया-रहित ही हो जायगा।

यदि संघात को चेतना मानें तो वहाँ भी विकृत उपस्थित होता है कि संघातावधि क्या शरीरोपाधिकी है वा स्वाभाविकी, अवयव यादृच्छिकी? ये तीन विकृत होते हैं। यदि शरीरोपाधिकी मानें, तब तो हाथ या पैर या अङ्गुली या उल्लस भी किसी छोटे शरीरावयव के छिन्न हो जाने पर जीव के उठने अवयव कट जाने से जीव का विनाश ही हो जायगा। अर्थात् चेतन-वत्त्व ही नष्ट हो जायगा। संघात को स्वाभाविक या यादृच्छिक मान लेने से यह दोष नहीं होता। कारण यह है कि शरीरावयव का छद्म जीव के अवयवच्छेद का प्रयोजक नहीं होता।

द्वितीय पक्ष, अर्थात् संघात, को स्वाभाविक मानें, वह भी ठीक नहीं है क्योंकि यदि संघात को स्वाभाविक मानते हैं, तो स्वभाव से किसीका भ्रम नहीं होता, इस कारण किसी स्वल्प भी अवयव का विच्छेद नहीं हो सकता। क्योंकि स्वभाव के अविनाशी होने से नियमेन एक प्रकार से अवयवों का तदा संश्लिष्ट रहना अनिवार्य है। परन्तु तीन दार्शनिक ऐसा मानते नहीं हैं। बाह्य गुरुत्व आदि अवस्था के भेद से वा जगत्मात्र के भेद से शरीर में भेद होने पर उसमें ही भेद जीव ने होते हैं ऐसा जैनो का विश्वास है।

तृतीय (आकस्मिक) मानने पर भी नहीं ठीक होता। क्योंकि, संश्लेष के सद्य निश्लेष को भी यादृच्छिक (आकस्मिक) मानने से तुल्यपूर्वक बेटा हुआ आदमी भी अकस्मात् अचेतन हो सकता है। इसलिए, जीव को शरीरपरिमाण मानना सुख नहीं होता। यदि यह कहें कि इस पर में जानता हुआ है इस प्रकार जीव की प्रादेशिकत्व-विविध के लिए जीव को अतुल्यपरिमाण मान लेना ही सुख है। विभु मानने से जीव का किसी प्रदेश में होना सुख नहीं होता। परन्तु, यह मत भी



ठीक नहीं है। कारण यह है कि बीज के अणु मान लेने से प्रादेशिकत्व का प्रत्यक्ष उपपन्न हो जाता है, परन्तु 'स्वच्छोऽहम्', 'अहोऽहम्' इत्यादि बीज में जो स्मृता आदि की प्रतीति होती है, उसकी उपपत्ति अणु मानने से कदापि नहीं हो सकती। इसलिए, अणु मानना कुछ नहीं है।

### बौद्धों के मतानुसार आत्मस्वरूप-विवेचन

जब वहाँ आ मा को विज्ञान-स्वरूप माननेवाले बौद्धों के मत में आत्मा के विद्युत् आवरणत्व न होने का कारण यह पृथक् होय नहीं आता, यह सिद्धांत आता है। भाव यह है कि बौद्धों के मत में विज्ञान को ही आत्मा माना जाता है। वही विज्ञान स्वरूप आत्मा आध्यात्मिक देहादि + आकार में अहम् (मैं) के रूप में माण्डित होता है। इनके मत में ज्ञान के साकार होने से इस प्रकार का प्रतिमात्र कुछ होता है। इस अवस्था में जीवात्मा में जो प्रादेशिकत्व और स्मृतत्व आदि की प्रतीति होती है वह सब उपपन्न हो जाता है। अर्थात् प्रादेशिकत्व और स्मृतत्व की उपपत्ति नहीं होती। यह होय जो पूर्व में सिद्धांत गवा है इनके मत में कुछ नहीं होता। और शरीर के अवयवच्छेद होने से आ मा का छेद होना भी, जो पूर्व में होय बताया गया है, कुछ नहीं है। कारण यह है कि बौद्धों के मत में विज्ञान प्रतिपक्ष मित्र माण्डित होता रहता है। अर्थात् जिस समय ऐसा शरीर का संस्थान होता है, उस समय उसी प्रकार विज्ञान भी माण्डित होता है। अर्थात् विज्ञान के अवयव शरीर के अवयवों के सदृश ही हो जाता है। विज्ञान का विद्युत् अवयव कोई भी नहीं है। विद्युत् अवयव उसीको कहते हैं; जिसकी उत्पत्ति अवयवान्तर के अर्थान्न न हो। वहाँ तो विज्ञानावयव की उत्पत्ति शरीरावयव के अर्थान्न ही है इसलिए विद्युत् नहीं है। वहाँ मूर्त्त परमाणुओं + सपात का नाम शरीर है और जो आन्तर विज्ञान है वह रज्जुओं का समवाय है। और वह भी कल्पनामय स्वप्न-वस्तु के सदृश है। इसी कारण इनके अवयव टूट-छिन्न नहीं होते। यह विज्ञानवादी बौद्धों का वास्तव्य है। परन्तु, यह भी कुछ नहीं है। कारण यह है कि इनके मत में भी अहम् (मैं) प्रतीति का मुख्य विषय कोई नहीं होता। वास्तव्य यह है कि जो मैं होना का वही मैं इस समय आता हूँ इस प्रकार का जो अनुभव होता है उस अनुभव में अहम् (मैं)-अनुभव का विषय कोई स्थिर वस्तु प्रतीति होती है और अचरमन्त्री बौद्धों के मत में कोई स्थिर वस्तु नहीं है। किन्तु, कथित होने से ही अस्थिर व स्थिरत्व के भ्रम होने के कारण इनके मत में भी आप्तात् अवर्गणीय हा जाता है। क्योंकि भ्रम का ही नाम आप्तात् है।

यद्यपि बीज बीज विज्ञान लक्षण को आत्मा मानते हैं परन्तु यह भी कुछ नहीं होता। कारण यह है कि वह लक्षणा लक्षणी से मित्र है, अवयव अमिश्र। इस विज्ञान का उत्तर इनके वहाँ नहीं है। कारण यह है कि मित्र तो कद नहीं सकते; क्योंकि विज्ञान सं मित्र इनके मत में कुछ है नहीं। मित्र नाम लेने से अपरिभाष्य हो जाता है। यदि अमिश्र सामग्री है तो पृथक् रूप से गणित हो जाता है। बीजों के

मन में विज्ञान के अतिरिक्त कोई भी वस्तु नहीं माना जाता। बुद्धिस्वरूप विज्ञान ही प्राज्ञ और माहक, हम दोनों आकारों में परिणत होकर अपने स मित्र और अपने वरुण ही बाह्य पट-पट्टादि पदार्थों की कल्पना कर लेता है। इस स्थिति में, 'मैं स्वतः हूँ', इस प्रकार की जो प्रतीति होती है, उसको औपचारिक मानना अनिवार्य हो जाता है। परन्तु औपचारिक मानना भी शुद्ध नहीं होता। कारण यह है कि औपचारिक-स्वप्न में मेघ का मान होना आवश्यक है, और यहाँ मेघ का मान होता नहीं। क्योंकि, इनके मन में विज्ञान से मित्र कोई भी पदार्थ नहीं माना जाता। और मेघ का मान होने पर ही औपचारिक होता है, यह पहले ही कहा जा चुका है।

### आत्मस्वरूप-विचार-समन्वय

इस उद्देश्य से यह विषय हुआ कि 'अहम्' (मैं), इस प्रकार की जो प्रतीति होती है, उसका विषय हुआ निर्लेप आत्मा नहीं है किन्तु अभ्यस्त आत्मा ही अहम् का विषय है। इसलिये, अभ्यास की निवृत्ति ही वेदान्त-शास्त्र का प्रयोजन और सन्दिग्ध आत्मा ही इसका विषय भी विषय हो जाता है। इसलिये, वेदान्त-शास्त्र आरम्भशील है, वह विषय हो जाता है। इसमें अनुमान इस प्रकार का होता है—विवादास्पद वेदान्त-शास्त्र (पक्ष) विषय और प्रयोजन-सहित है (वाच्य) अनादि अविद्यापरिकल्पित जो वस्तु है, उसका निवर्तक होने के कारण (हेतु) सुप्तोत्पन्न बोध के उदय (विवक्षित)। तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार सोया हुआ मनुष्य स्वप्न में अपनी इस वस्तु के नाश आदि अनेक अमिष्ट स्वप्नों को देखकर अपने को दुःखार्थ मानता है और बग जाने पर समस्त स्वप्नवस्तु दुःखों से अपने को मुक्त और स्वल्प सुखी समझता है, उसी प्रकार अनादि अविद्यारूप संसार-बन्ध से ग्रस्त प्राची स्वप्न के उदय अनेक प्रकार के दुःखों से अपने को आक्रान्त समझता है। जब वेदान्त वाक्यों से दयार्थ आत्मा का तादात्म्य हो जाता है तब अविद्या से उत्पन्न होनेवाले सकल दुःखों से रहित अपने को पाता है। जिस प्रकार स्वप्नावस्था में मायापरिकल्पित अनेक प्रकार के दुःखों के निवर्तक सुप्तोत्पन्न का जो बाध है उसका विषय मुख्यतः बैठे हुए सुप्तोत्पन्न पुरुष का देह ही है। स्वप्नावस्था में जो बाध है उसका विषय वह देह नहीं होता। स्वप्नावस्था के बोध का विषय स्वप्नावस्था का परिकल्पित शरीर ही होता है। और स्वप्नावस्था में जो मायापरिकल्पित अनेक प्रकार के अनर्थ हैं उसकी निवृत्ति ही सुप्तोत्पन्न पुरुष के बोध का प्रयोजन है। इसी प्रकार, मय्यस्य मनन आदि से उत्पन्न होनेवाला जो परोक्ष ज्ञान है उसके द्वारा अभ्यास-परिकल्पित जो कल्प स्व मोक्षत्व आदि अनेक अनर्थ हैं उसका निवर्तक जो वेदान्त-शास्त्र है उसका विषय जीवात्मभूत सच्चिदानन्द-स्वरूप ब्रह्म ही है। क्योंकि जब आत्मस्वरूप सच्चिदानन्द ब्रह्म की प्रतीति अहम् शब्द से नहीं होती। इसलिये, हुआ ब्रह्म ही वेदान्त-शास्त्र का विषय है और अभ्यास की निवृत्ति इसका फल। इसलिये, 'अफलत्वात्' इस हेतु से शून्यपक्ष द्वारा निर्दिष्ट शास्त्र की अनारम्भशीलता अतिरिक्त हो जाती है। निष्ठा भी है—

‘अतिगाम्भीर्यमस्य बाह्यं सुखबाधमवर्तते ।

अपि च कश्चित् मोहावस्थामप्यस्तिविपर्यये च’

इसका तात्पर्य यह है कि ब्रह्म अतिगाम्भीर्य से अभियाम्य (जानने योग्य) को आत्मत्व है वह अहम्-प्रतीति का विषय नहीं होता। क्योंकि ‘अहम्’ इस प्रकार की प्रतीति होती है। उक्त अहम् और आत्मा का तादात्म्याप्याप्त ही कारण होता है। यह आत्मा अहम् का विषय नहीं होता। यह आत्मा के अभिप्राय होने पर भी आकाश के सदृश ब्रह्मणा से उसमें मोह होना सम्भव है। परन्तु मिथ्याज्ञानरहित यह आत्मा में किसी प्रकार भी मोह होना असम्भव है। इसी कारण ‘अवच्छिन्नत्वात्’ यह जो हेतु पूर्वपक्ष में लिखा है वह भी अस्ति हो जाता है।

अब यह कहें कि जीवात्मा की प्रतीति तो मात्मी-मात्र को अवधारित रूप से होती है— जैसे ‘मैं हूँ’। इस प्रकार की प्रतीति तबको होती है और, ‘मैं नहीं हूँ’ इस प्रकार की प्रतीति किसीका भी नहीं होती। इससे जीवात्मा की प्रतीति अवच्छिन्न सिद्ध हो जाती है। और, ‘वह ब्रह्म हूँ’ इत्यादि वेदान्त-वाक्यों से जीवात्मा ही ब्रह्म है यह सिद्ध हो जाता है। इसलिये, कथि आत्मत्व अवच्छिन्न है ऐसा सिद्ध हो जाता है तथापि सामान्यता जीवात्मा के ज्ञान होने पर भी विशेष ज्ञान के लिए विज्ञाता होना अनिवार्य है। कारण यह है कि प्रत्येक आचार्य आत्मा के मिथ-मिथ स्वरूप मानते हैं। जैसे चार्वाक लोग वैतन्त्र्यविशिष्ट वेद को ही आत्मा मानते हैं और उसमें स कुछ लोग इन्द्रियों को ही और कुछ लोग अन्तःकरण को ही। वे सब चार्वाक के अन्तर्गत हैं। और लोग सूक्ष्मद्वार विज्ञान ज्ञान को ही आत्मा मानते हैं। और आत्मा को देहपरिमाण मानते हैं। नैवमिक आत्मा को ब्रह्म से भिन्न कसुत्वादि बन्धों से मुक्त मानते हैं और मीमांसकों का कहना है कि ब्रह्म तथा बोध के दोनों आत्मा के स्वभाव हैं। इनके कहने का तात्पर्य यह है कि ‘आत्मानन्दमय’ इस वैशिष्ट्य-भूति में जो ‘आत्मन्मय’ शब्द है उसमें प्राचुर्य-अथ म मय प्रत्यय है। इसलिये, आत्मन् के अधिक होने पर भी इसके विरोधी ब्रह्म अथ का आत्मा में अशक्तता भी विद्यमान रहना आवश्यक हो जाता है। इसलिये, सुतोत्पत्ति मुक्त का ऐसा जो ज्ञान होता है कि ‘सुखमहमस्त्वान्’ न किञ्चिद्वेदितम्’ अर्थात् मैं सुखपूर्वक ऐसा होता कि कुछ भी नहीं जाना। इस ज्ञान में स प्रकार का परामर्श प्रतीत होता है। एक तो ‘मैं सुखपूर्वक होता’। इस ज्ञान में प्रकार अथ प्रतीत होता है। अब प्रकार-अर्थ को न मानें तो मुक्ति में कोई शङ्का नहीं है। इस प्रकार का जो परामर्श है वह नहीं बनता। अर्थात्, मुक्ति बिना शङ्का की है यह परामर्श अनुपपन्न हो जायगा। इसलिये, प्रकाराश मानना आवश्यक है। और वृत्ती प्रतीति है ‘न किञ्चिद्वेदितम्’ अर्थात् कुछ भी नहीं जाना। इस परामर्श स अप्रकार-रूप ब्रह्म अथ की भी शक्ति हो जाती है। इसलिये, इनके मध्य में ब्रह्म और बोध समवस्वरूप आत्मा माना जाता है। वाक्यों के मध्य में वेदत मोक्षा ही आत्मा है, कदा नहीं ऐसा माना जाता है। वेदान्ती लोगों का कहना है कि कर्त्तव्य-भोक्तृत्वादि से रहित और बोध स अभिन्न चित् स्वरूप आत्मा है। इस प्रकार, सभी आत्मा स प्रसिद्ध होने पर भी जीव आत्मा है इस विशेष ज्ञान में संशय रहता ही है।

इसलिए, संशय होने से ब्रह्म विद्यास्व, अर्थात् विचार करने के योग्य है, यह सिद्ध होता है और ब्रह्म के विचार करने योग्य होने के कारण, ब्रह्म का विचारक जो ब्रह्म-मीमांसा-शास्त्र है, उसका आरम्भणीय होना भी निर्वाच सिद्ध हो जाता है। इस प्रकार, 'अस्माद्यस्य यतः' वहाँ से अस्त-यस्त समस्त शास्त्र विचारक ही अर्थात् है, इसलिए, इस अधिकार का सबसे पहले लिखना सङ्गत भी हो जाता है।

## ब्रह्म में प्रमाद्य

ब्रह्म दूसरा विचार यह होता है कि इस प्रकार के ब्रह्म के होने में प्रमाद्य क्या है? प्रत्यक्ष तो कह नहीं सकते क्योंकि ब्रह्म अतीन्द्रिय पदार्थ है। और, अतीन्द्रिय पदार्थ का प्रत्यक्ष होता नहीं। अनुमान को भी प्रमाद्य नहीं कह सकते। कारण यह है कि वहाँ साध्य का व्याप्य सिद्ध रहता है, वही अनुमान होता है। जैसे, अग्नि का व्याप्य जो घूम है वही अग्नि का अनुमायक होता है। प्रकृत में ऐसा कोई भी ब्रह्म का व्याप्य सिद्ध नहीं है, जिससे ब्रह्म का अनुमान कर सकें। उपमान आदि प्रमाद्य तो नियत नियम हैं। इसलिए, उनकी तो शङ्का भी नहीं हो सकती। आद्यम भी ब्रह्म में प्रमाद्य नहीं हो सकता क्योंकि 'यतो वाचो निवर्त्तन्ते', इत्यादि श्रुति से ही ब्रह्म को आगम से अगम्य बताया गया है। इसलिए, ब्रह्म में प्रमाद्य सिद्ध नहीं होता, यह पूर्वपक्षी शङ्का का तात्पर्य है।

वहाँ सिद्धान्ती का कहना है कि यह ठीक नहीं है; क्योंकि प्रत्यक्ष आदि प्रमाद्य के विषय नहीं होने पर भी ब्रह्म के बोधन में श्रुति का ही प्रमाद्य पर्याप्त है। अतीन्द्रिय पदार्थ के ही बोधन में श्रुति का सार्थक्य भी है। यदि कहें कि 'यतो वाचो निवर्त्तन्ते', इत्यादि श्रुतिवाँ ब्रह्म का श्रुति-गम्य होना भी नियेष करती हैं तो उनसे यह कहना चाहिए कि श्रुति ही नियेष करती है और श्रुति ही आगमगम्य होने का विधान भी करती है। जैसे 'तत्त्वोपनिषद् पुरुषं पृच्छामि' उद्देश सोमदमम आसीत्, 'आनन्दो ब्रह्म', इत्यादि अनेक श्रुतिवाँ से ब्रह्म का श्रुतिगम्य होना भी बताया गया है। श्रुतिप्रतिपादित अर्थ के अनुपपन्न होने पर भी वेदिकों की बुद्धि स्थित नहीं होती बल्कि उनके उपपादन के मार्ग का ही विचार करते हैं। इसलिए, निषेधक और विभावक दोनों प्रकार के वाक्यों का सम्बन्ध समुचित है। वहाँ निषेधक और विभावक दोनों वाक्यों की एकवाक्यता इस प्रकार होती है कि वाक्यसम्यक् स्पष्ट स्फुरणरूप अर्थ के निषेध में निषेध-श्रुति की जरिष्ठार्थता है और अज्ञान रूप आवरण के भङ्ग करने में विभावक-श्रुति की। इसलिए, दोनों प्रकार की श्रुतिवाँ जरिष्ठार्थ होती हैं। इसका तात्पर्य यह है कि जिस समय वह आदि का ज्ञान होता है, उस समय अस्तःकरण विरोधरूप को बुद्धि-रूप है जिसमें स्वात्मगत विदामास भी है वह पद को व्याप्त करता है। वहाँ बुद्धि-रूप व्याप्ति से वह का अज्ञानरूप जो आवरण है उसका नाश होता है। और, विदामास की जो व्याप्ति है उससे वह का स्फुरण होता है। क्योंकि वह तो अज्ञ है, उसका स्वव्यग्रहास हो नहीं सकता। इसलिए, विदामास की व्याप्ति मानना अनिवार्य हो जाता है। स्वामी विचाररूप व्यापार्य में भी सिद्धा है—

‘बुद्धिबलवच्चिदाभासी हावपि व्याप्नुतो बटम् ।

तत्रागत्य विषयः परचेत् आमासेन बटः स्फुरितः ॥

इसका तात्पर्य यही है कि बुद्धि और उत्तम स्थित चिदाभास—ने दोनों बट को स्पर्श करते हैं, वहाँ बुद्धि की व्याप्ति से अज्ञान का नाश होता है और चिदाभास की व्याप्ति से बट का स्फुरण। यहाँ स्फुरण शब्द से ज्ञान में अपने आकार का समर्थन ही विवक्षित है। ‘जानाति’ में का मातृ का अर्थ (कृत्) आवरण मल और स्फुरण दोनों सिद्ध होत हैं। आवरणमल-रूप कृत् मानने से ही ‘भटं जानाति’ में बट का कर्मत्व सिद्ध होता है। अन्यथा ज्ञान-रूप कृत् न बट में मग्न रहने से बट की कर्मता सिद्ध नहीं होगी।

प्रकृत में ‘उत्पत्तिरिति’ इत्यादि वाक्यों से आत्मा का काम उत्पन्न होता है। यहाँ बुद्धि-बल की व्याप्ति से अज्ञान-रूप आवरण का नाश-रूप कृत् उत्पन्न होता है। आवरण के मल होने पर यौग्य ही स्वयम्भूत-स्वरूप आत्मा का स्फुरण होने लगता है। इसलिये, स्फुरण न स्वयं सिद्ध होने से वाक्य-अर्थ ज्ञान का वह कृत् नहीं हो सकता। इसी अभिप्राय से ब्रह्म का ज्ञान का विषय होना भी भुक्ति बताती है। इस तरह दोनों प्रकार की भुक्तियाँ करिष्यते होती हैं। इसी अभिप्राय से आचार्यों ने भी कहा है—

‘अवापेयकालेन भुक्तेर्ब्रह्म न गोचरः ।

प्रमेयं समिती तु स्वाहात्म्यादवरणमर्यादात् ॥

न ब्रह्मरूपं प्रमाद्येन प्रकण्ठो ब्रह्मका स्वभावः ।

तत्रात्माऽभुक्तिमलं न प्रमेयमिति गोचरे ॥’

इसका तात्पर्य यह है कि ब्रह्म भुक्ति का विषय नहीं होता; क्योंकि स्वयं स्फुरण रूप को ब्रह्म है उसमें भुक्ति स्फुरण-रूप कृत् उत्पन्न नहीं कर सकती। किन्तु, ब्रह्म को भी प्रमेय कहा जाता है वह ज्ञान में अपने आकार के समर्थन करने के हेतु से ही है। जिस कारण ब्रह्म स्वयम्भूत है उसी कारण प्रमाद्यान्तर से वह प्रकाश्य नहीं होता। किन्तु प्रमाद्य से आवरण का मल होता है। इसलिये, प्रमेय कहा जाता है।

इस अर्थमें से यह किन्तु आत्मन् एकरस जीवात्मन् ब्रह्म ही प्रकृत शास्त्र का विषय है यह स्वरूपानन्द किया गया। इसके बाद पहले का शिष्टा है कि अस्मात्-निवृत्ति शास्त्र का प्रयोजन है, इसमें अस्मात् क्या बस्तु है ? और, वह क्यों माना जाता है ? इत्यादि विषयों का विवेचन किया जाता है।

### अध्यात्मवाद-विवर्धन

यहाँ एक बात जानना चाहिए कि जो अनेक प्रकार के बाद विभिन्न आचार्यों ने माने हैं उनमें प्रधान तीन ही बाद हैं—जैम आरम्भवाद परित्यागवाद और विवर्त्तवाद। आरम्भवाद नैयायिकों और वैशेषिकों का है, तथा परित्यागवाद शङ्क्यों का और विवर्त्तवाद वेदान्तियों का है। विवर्त्तवाद का ही मान अध्यात्मवाद है।

आरम्भवादी लोगों का कहना है कि पूर्व में अस्तु जो घट, पट आदि अवयवी पदार्थ हैं, वे अपने अवयवों से ही आरम्भ होते हैं, इसलिए आरम्भवादी माना जाता है। ऐसे, परमाणु-संयोग से इषणुक की और इषणुक के संयोग से अणुक की उत्पत्ति होती है। इसी क्रम से धूपिवी, बल, तेज, वायु, आकाशदि पञ्चभूतों की उत्पत्ति और उत्तर द्वारा इस दृश्यमान सकल प्रपञ्च की उत्पत्ति होती है, यही आरम्भवाद है। इसलिए, यह प्रपञ्च तत्त्व है, अव्यक्त नहीं ऐसा नैयायिकों और वैशेषिकों का कहना है। अप्यास के न होने से अप्यास की निवृत्ति-रूप जो शास्त्र का प्रयोजन माना गया है, वह सिद्ध नहीं होता, यह आरम्भवाद का सिद्धान्त है। परन्तु, यह मुक्त नहीं है। कारण यह है कि परमाणु निरवयव होता है और संयोग आवश्यक पदार्थों के अवयव के साथ ही होता है। क्योंकि संयोग अव्याप्यवृत्ति पूर्व है, यह अवयव के साथ ही होता है। और, परमाणु का कोई अवयव है नहीं। इसलिए, परमाणु का संयोग न होने से इषणुकादिक क्रम से जो प्रपञ्च की उत्पत्ति नहीं गई है, वह सिद्ध नहीं होती है, इसलिए आरम्भवाद मुक्त नहीं है।

इसी प्रकार, सांख्यों का अभिमत जो परिणामवाद है उसके विषय में भी समझना चाहिए। परिणाम उसको कहते हैं जो अपने स्वरूप का त्याग कर स्वरूपान्तर में परिणत हो जाता है। जैसे बुध अपने रूप ब्रह्म का छोड़कर कठिन इष्टि के रूप में परिणत हो जाता है। इसलिए, बुध का परिणाम इष्टि कहा जाता है। सांख्यों के मत में प्रपञ्च को ही प्रकृति का परिणाम माना जाता है। प्रकृति महत्त्व के रूप में परिणत होकर तथा बुद्धि अहङ्कार के रूप में, और अहङ्कार पञ्चतन्मात्रा के रूप में परिणत होकर पञ्चभूतों के द्वारा सकल प्रपञ्च का कारण बनता है। यही परिणामवाद है। परन्तु यह भी मुक्त नहीं है। कारण यह है कि सांख्यों के मत में प्रकृति अचेतन पदार्थ है, इसलिए चेतन के साथ सम्बन्ध के बिना उसमें परिणाम होना असम्भव है। और, चेतन जो पुरुष है उसको सांख्य लोग सर्वथा उदासीन मानते हैं। इस अवस्था में उसका अचेतन के साथ सम्बन्ध हो नहीं सकता। इसलिए, परिणामवाद भी मुक्त नहीं होता।

यदि यह कहें कि आरम्भवाद और परिणामवाद के असम्भव होने पर संसार की मित्य ही मान लें, तो क्या हानि है? यह ठीक नहीं है। क्योंकि, संसार की प्रतीति होती है। इसलिए, इसका अस्तित्व भी नहीं कर सकते। यदि प्रतीति होने से इसको तत् ही मान लें, तो भी ठीक नहीं होता। क्योंकि, ज्ञानी की दृष्टि से आत्मा के साक्षात्कार होने पर सकल प्रपञ्च मिथ्या प्रतीत होता है। अर्थात् आत्मसाक्षात्कार होने पर संसार का बाध हो जाता है और तत्त्व पदार्थ का बाध होता नहीं। इसलिए, क्याति और बाध दोनों की उत्पत्ति के लिए अप्यासवाद का स्वीकार करना आवश्यक हो जाता है। इसलिए, प्रपञ्च अप्यक्त है ऐसा सिद्ध होता है और अप्यास की निवृत्ति ही शास्त्र का प्रयोजन है, यह भी सिद्ध हो जाता है।

यह निर्वर्तक और अस्तु दोनों से मिलकर अनिश्चयभाव माना गया है। यदि तत् मानें तो उसका बाध नहीं होगा और यदि अस्तु मानें तो उसकी

प्रतीति नहीं होगी। इच्छित, विवर्त दोनों हैं विलक्षण अनिर्वचनीय सिद्ध होता है। जिसका ज्ञान से बाध हो, उसे अनिर्वचनीय कहा जाता है। विवर्त का लक्षण यह माना गया है कि जो अपने स्वरूप का त्याग न कर दूसरे के स्वरूप से भासित हो, वह विवर्त है। जैसे, श्रुति का अपने स्वरूप को न छोड़कर, रजत रूप से भासित होना।

जिस प्रकार, श्रुति में रजत और रज्जु में सर्प विवर्त अर्थात् कल्पित है उसी प्रकार ज्ञान में वस्तु प्रपञ्च कल्पित है। उसीको उत्पत्तिप्रपञ्चमात्र और अभ्यास भी कहते हैं। वहाँ अभ्यास और अवगाह पर्यायवाचक शब्द हैं।

प्रकृत में आत्मा सत् है और अहङ्कारादि वस्तु प्रपञ्च मिथ्या। एक बात और है कि अहङ्कार आदि जो आत्मा से भिन्न पदार्थ हैं उनमें आत्मा के स्वरूप का अभ्यास नहीं होता किन्तु आत्मा के सम्बन्ध का अभ्यास होता है। और आत्मा में मिथ्याभूत अनात्मप्रपञ्च के स्वरूप का ही अभ्यास होता है। इसीका नाम उत्पत्तिप्रपञ्चमात्र है। श्रुति में जो रजत का अभ्यास है, वह भी इसी प्रकार का समझना चाहिए। अर्थात्, रजत में श्रुति के सम्बन्ध का अभ्यास और श्रुति में रजत के स्वरूप का अभ्यास होता है।

अभ्यास दो प्रकार का होता है। एक अर्थाभ्यास और दूसरा ज्ञानाभ्यास। श्रुति में मिथ्याभूत रजत का जो अभ्यास है वह अर्थाभ्यास है; और मिथ्याभूत ज्ञान का आत्मा में जो अभ्यास है, वह ज्ञानाभ्यास है। शास्त्रकारों ने भी लिखा है—

अभावाद्दोषस्तत्कारणमात्रस्य परार्थता।

उद्योगाभ्यास इति हि ह्यमित्यं प्रतीयमिति॥

इसका तात्पर्य यह है कि प्रमाद्य दोष और संस्कार इन दोनों से उत्पन्न होनेवाली जो अल्प वस्तु की अभ्यासमत्ता है अर्थात् वस्तुत्व के स्वरूप में परिवर्तन होता है वह और ऐसी वस्तु का जो ज्ञान है वे दोनों अभ्यास कहे जाते हैं। यहाँ प्रमाद्य शब्द से बहुत आदि इन्द्रियों का महत्त्व है और दोष वृत्त्य आदि का। संस्कार यह है जो पूर्व में रजत आदि के अनुभव से आत्मा में उत्पन्न हुआ है। इन दोनों के रहने पर ही श्रुति में 'यह रजत है', इस प्रकार का ज्ञान उत्पन्न होता है। इन दोनों में एक के भी नहीं रहने से अभ्यास नहीं हो सकता। और भी अभ्यास दो प्रकार का होता है—एक निष्पादिक दूसरा लोपादिक। यथा—

दोषैव कर्मणा वापि लोभितान्नापद्यन्मया।

उत्पत्तिप्रपञ्चोऽपि च अमोघं निष्पादिकः॥

उपादिकप्रतिपत्तिप्रपञ्चोऽपि निष्पादिकः॥

उपादिकप्रपञ्चमात्रोऽपि च लोपादिकं अमयम्॥

भाव यह है कि दोष अथवा कर्म से लोभित जो अज्ञान है उसमें उत्पन्न होनेवाला उत्पत्तिप्रपञ्च का निरोधी जो ज्ञान है उसे निष्पादिक ज्ञान कहते हैं। उपादिक के संनिधान से प्राप्त है जोम जिसमें उक्त अविद्या से उत्पन्न होनेवाला और उपादिक के नष्ट होने से नष्ट हो जानेवाला जो ज्ञान है उसे लोपादिक कहते हैं।

आत्मा में अहङ्कार का जो स्वरूप ही अभ्यास है, वह निरुपाधिक भ्रम है। जैसे उपाधिरहित इन्द्र जल में रजत-संस्कार क रहित, अविद्या के कारण, रजत का अभ्यास होता है। तद्वत्, पूर्ववर्ती अहङ्कार आदि अथवा कर्म से कोमित्त जो अविद्या है, उसीसे उपाधिरहित चिद्रूप आत्मा में अहङ्कार का जो अभ्यास होता है, वही निरुपाधिक भ्रम है। और, एक ही अक्षय्य ब्रह्म में उपाधि के भेद से जीव ईश्वर आदि भेद का जो अभ्यास होता है, वही उपाधिक भ्रम कहा जाता है। और, उसी ब्रह्म में स्वयं से जो अहङ्कार का अभ्यास होता है, उसे निरुपाधिक अभ्यास कहा गया है। अन्य आचार्यों ने भी कहा है—

नीक्षिमेव विवक्ष्येता आत्मा ब्रह्मणि सद्यतिः ।

चरन्मोमेव मोक्षाऽर्थ आन्तो भवेन न स्वतः ॥

वास्तव्य यह है कि जिस प्रकार आकाश में नीक्षिमा की प्रतीति होती है उसी प्रकार ब्रह्म में, आन्ति के कारण संसार की प्रतीति होती है। और, जिस प्रकार महाकाश में बट उपाधि से बटाकाश का भेद प्रतीत होता है उसी प्रकार अक्षय्य आत्मा में शरीर आदि उपाधि के कारण आन्ति से ही मोक्षा आदि का भेद प्रतीत होता है। वस्तुतः, स्वतः भेद नहीं है।

इसी अभिप्राय से शङ्कराचार्य ने अपने शारीरक भाष्य के अभ्यास-निरूपण प्रसङ्ग में लोकानुमय के दो ही उदाहरण दृष्टान्त-रूप से दिये हैं—जैसे 'शुद्धिका रजतवद्वमाद्यते एकमन्त्रा स द्वितीयवदिति।' वास्तव्य यह है कि जिस प्रकार शुद्धिका रजत के रूप में माणित होती है, उसी प्रकार ब्रह्म इस प्रसङ्ग के आकार में माणित होता है और जिस प्रकार एक ही चन्द्रमा दो प्रतीत होता है उसी प्रकार एक ही ब्रह्म में जीव-ईश्वर आदि अनेक प्रकार के भेद प्रतीत होते हैं।

इस प्रकार, वेदान्तियों के मतानुसार दो ही पदार्थ सिद्ध होते हैं। एक ब्रह्म दूसरा इन्द्र। इसीका 'सत्त्वानृत या सत्वमिच्छा' इत्यादि शब्दों से आचार्यों ने अनङ्कवा बर्णन किए हैं। यथा—'सत्त्वाद्यते मिथुनीकृत्य ब्रह्म सत्यं जगन्मिच्छा' इत्यादि। निस्वार क मय से यहाँ विशेष नहीं सिद्धा जा रहा है जिसका विशेष के लिए शाङ्करभाष्य द्रष्टव्य है।

**अध्यासिवादी भीमांतक (प्रमाकर) के मतानुसार अभ्यास-निरूपण**

इस प्रकार, अध्यासवादी शाङ्कर वेदान्त का मत-मर्दन संधेय में किया गया। अब अध्यासिवादी भीमांतक विशेषतया प्रमाकर, का मत योके में दिखाना जाता है। प्रमाकर अध्यासवाद को नहीं मानते। इनका कहना है कि 'शुद्धिका रजतवद्वमाद्यते' यह जो शङ्कराचार्य का दृष्टान्त है वह युक्त नहीं है। कारण यह है कि शुद्धि में होनेवाला 'यह रजत है' इस प्रकार का जो ज्ञान है वह भ्रम नहीं है किन्तु पर्याय ही है। 'इन्द्र रजतम्' इस प्रकार का जो ज्ञान है वह एक नहीं है। यहाँ 'इन्द्र' शब्द का जो ज्ञान होता है वह प्रत्यक्ष है और 'रजतम्' इस प्रकार का जो ज्ञान होता है, वह पूर्व में इन्द्र को रजत है उसकी स्मृति के आकार का मर्दनमान है। यहाँ 'इन्द्र'



इस प्रत्यक्ष में आगे रहनेवाला (पुरोवर्ती) इन्द्र-मात्र का प्रत्यक्ष होता है। और, इस इन्द्र में रहनेवाला जो शुद्धित्व है उसका बुरत्वादि दोष से प्रत्यक्ष नहीं होता। यहाँ पक्षी जो इन्द्र मान है वह रजत के लक्षण होने के कारण रजत के संस्कार पर उत्प्रेषण द्वारा रजत-स्मृति को उत्पन्न कर देता है। इस स्मृति वस्तु पक्षी प्रत्यक्ष स्वभाववाली है तथापि दोष के वस्तु से पक्षित्व अंग का त्याग हो जाता है। केवल प्रत्यक्ष मात्र अवशिष्ट रह जाता है अर्थात् उस स्मृति में बुरत्वादि दोष के शुद्धि-अंग का मान नहीं होता बल्कि ज्ञान-मात्र रहता है। इस स्थिति में प्रत्यक्ष और स्मरण ये दोनों ज्ञान स्वरूप से या विषय से परस्पर भिन्न होते हुए भी, दोषवश, भेद के ज्ञान न होने के कारण 'इन्द्र रजतम्' यह रजत है इस अमेर ज्ञान को प्रत्यक्ष करा देता है। और रजतार्थी की जो प्रवृत्ति उत्पन्न होती है वह पुरोवर्ती पक्षार्थ में वह रजत नहीं है इस प्रकार न रजत भेद के ज्ञान न होने के कारण ही। एक बात और भी है कि 'इन्द्र रजतम्' ऐसी जो रजत की प्रतीति है उस रजत प्रतीति का आत्मजन अर्थात् विषय शुद्धि नहीं हो सकती। कारण यह है कि जिस ज्ञान में जो भावित होता है वही उसका आत्मजन (विषय) होता है। प्रकृत में यदि रजत न अनुभव का विषय शुद्धि का मानते हैं तो नियमविरुद्ध हो जाता है।

इसलिए, शास्त्र वेदान्तिनों का यह कहना कि शुद्धि रजत रूप से भावित होती है अर्थात् अल्प का अल्प रूप से मान होता है शुद्ध नहीं है। प्रमादरमदानुवारी पण्डित शास्त्रिकनाम में भी प्रकरण-वर्णिका के स्वामिनी नामक अध्याय प्रकरण में लिखा है—

‘अल्प भूमे न पृथग्वी वस्तुं लघ्विदि भाषते ।  
 वेद्यं च पृथ भाषन्ति वेद्यवेद्यव्यवच्छेदम् ॥  
 इत्थं रजतमित्यत्र रजतव्यवभाषते ।  
 तदेव तेन वेद्यं त्वात्तु शुद्धिरवेदयाम् ॥  
 तेनाल्पव्याप्तव्याप्तत्वात् प्रतीत्यैव परादृतः ।  
 व्याप्तिरित्युक्तं भाषमाने हि न परां भाषते वतः ॥

तार्थार्थ यह है कि जिस ज्ञान में जो अल्प भावित होता है वही अल्प उस ज्ञान का विषय होता है। अल्प कोई भी पक्षार्थ उस ज्ञान का विषय नहीं होता। 'इन्द्र रजतम्' इस ज्ञान में रजत ही भावित होता है इसलिए इस ज्ञान का विषय रजत ही हो सकता है बुरत्वा नहीं। अर्थात् 'रजतम्' इस ज्ञान का विषय शुद्धि नहीं हो सकती। क्योंकि उसका ज्ञान नहीं होता। इसी कारण अल्प का अल्प प्रकार से अवभाष होना प्रतीति से ही सिद्धकृत हो जाता है। क्योंकि बुरत्वे का मान होने पर बुरत्वा भावित नहीं होता।

इसलिए, वेदान्तिनों का जो व्याप्तावधार सिद्धान्त है वह किसी प्रकार शुद्ध नहीं होता। वही भाषे में प्रमादर का सिद्धान्त है।

वेदान्तिनों का इसका उत्तर में कहना है कि यौगिक ज्ञान को यह कहते हैं कि अवभाष ज्ञान होता ही नहीं। 'इन्द्रम्' इस प्रत्यक्ष और रजत के स्मरण इन दोनों

जानों से ही रजतार्थी की प्रवृत्ति होती है, अथवा यह ज्ञान के कारण नहीं यह सर्वथा अशुद्ध है। कारण यह है कि किसी भी बुद्धिमान् आदमी की प्रवृत्ति हो ही चीजों के लिए होती है। एक तो अमीय वस्तु के लिए, दूसरी समीहित वस्तु के साधन के लिए। रजतार्थी की प्रवृत्ति तभी हो सकती है, जब समीहित रजत का उसे ज्ञान हो। केवल शुद्धि-का-अर्थ रजतार्थी को रजत का अनुभव कभी नहीं करा सकता और शुद्धि-का-अर्थ न तो रजतार्थी को समीहित है और न वह समीहित रजत का साधन ही है। समीहित के साधन ज्ञान के बिना किसी बुद्धिमान् की प्रवृत्ति कभी नहीं हो सकती और पुरास्थित शुद्धि में ही रजत बुद्धि से मनुष्य की प्रवृत्ति देखी जाती है। इसलिये, वह सिद्ध होता है कि रजत का ज्ञान उसे होता है। यदि यह कहे कि रजत के स्मरण से ही उसकी प्रवृत्ति होती है तो भी ठीक नहीं होता। कारण यह है कि स्मरण अनुभव के परस्पर होता है। जिस देश में अनुभव हुआ है, उसी देश में वह प्रवृत्ति का कारण हो सकता है। क्योंकि, स्मरण अनुभव का ही अनुकारी होता है। इसलिये, अशुद्धि में रजत का अनुभव नहीं कर सकते। अतः रजत के स्मरण-मात्र से प्रवृत्ति नहीं हो सकती।

यदि कहे कि पुरोवर्ती शुद्धि और स्मृत रजत के भेद का अज्ञान ही प्रवृत्ति का कारण होता है, तो भी शुद्ध नहीं है। कारण यह है कि किसी चेतन के व्यवहार का कारण ज्ञान ही होता है, अज्ञान नहीं। लोक में शानप्रयुक्त व्यवहार ही सबसे देखा जाता है। अज्ञान से कोई भी किसी व्यवहार में प्रवृत्त नहीं होता। इसलिये, भेद का अज्ञान प्रवृत्ति का कारण है, यह नहीं कह सकते। तात्पर्य यह है कि मीमांसक लोगों के मत में, शुद्धि में जो रजत का व्यवहार होता है, वह अप्पास, अर्थात् आलोचपूर्वक नहीं है, किन्तु प्रत्यक्ष-आत्मिक और स्मरणात्मक इन दोनों ज्ञानों के परस्पर मिलने से जो अज्ञान है, अर्थात् दोनों में जो भेद-ज्ञान का अभाव है, तात्पर्य ही शुद्धि में रजत का व्यवहार होता है, और उसके लिए मनुष्यों की प्रवृत्ति होती है। यही मीमांसकों का परम सिद्धान्त है। परन्तु इनका वह सिद्धान्त किसी प्रकार भी शुद्ध नहीं हो सकता। कारण यह है कि रजतार्थी की जो शुद्धि के विषय में प्रवृत्ति होती है, वह नहीं बनती। क्योंकि शुद्धि रजतार्थी का समीहित नहीं। अन्वय-व्यतिरेक से रजत ही रजतार्थी का समीहित है। समीहित इस वस्तु का नाम है। इस वस्तु के ज्ञान होने पर ही प्रवृत्ति होती है, और इस वस्तु के ज्ञान के अभाव में प्रवृत्ति नहीं होती। यही अन्वय-व्यतिरेक है। इस अन्वय-व्यतिरेक से समीहित जो रजत है उसीका ज्ञान होना प्रवृत्ति का कारण है, यह अवश्य स्वीकार करना होगा। इसलिये, प्रकृत में रजत का स्मरणात्मक जो ज्ञान है वही मीमांसकों को मानना होगा। परन्तु यह शुद्ध नहीं होता। कारण यह है कि ज्ञान और इच्छा के समानविषयत्व सिद्ध ज्ञान पर ही इच्छा और प्रवृत्ति के समानविषयत्व नियम का मूल हो जायगा। तात्पर्य यह है कि ज्ञानाति इच्छा, अतः प्रवृत्ति। अर्थात् परस्पर ज्ञान होता है बाद में इच्छा तब प्रवृत्ति। अर्थात्, ज्ञान इच्छा और प्रवृत्ति इन तीनों का समान-विषय होना आवश्यक नियम है। अर्थात् जिस नियम का काम होगा, उसीकी

इच्छा होगी और जिसकी इच्छा होगी उसीमें प्रवृत्ति वह नियम है। जिसका ज्ञान नहीं होता उसकी इच्छा भी नहीं होती और जिसकी इच्छा नहीं होती, उसकी और प्रवृत्ति भी नहीं होती। प्रकृत में इच्छा का विषय रक्त है, वह प्रवृत्ति का विषय नहीं है। क्योंकि प्रवृत्ति तो इहम् का अर्थ को अपेक्षित शक्ति है, उसकी ओर होती है। इस अवस्था में, जिसके प्रति प्रवृत्ति होती है उसीको ज्ञान और इच्छा का विषय किसी भी प्रकार मानना ही होगा नहीं तो ज्ञान इच्छा और प्रवृत्ति का जो समानविषयक होना नियम है, वह भंग हो जायगा। और, इहमर्थ जो पुरोवर्त्त शक्ति है वह इच्छा और प्रवृत्ति का विषय समी हो सकती है, जब उसमें रक्त का आरोप मानें। इहमर्थ शक्ति में इच्छा के विषयीयुक्त रक्त के आरोप के विना शक्ति की ओर को प्रवृत्ति होती है, वह कभी सिद्ध नहीं हो सकती। यदि मीमांसक पुरोवर्त्त वस्तु रक्त-मिश्र है ऐसा ज्ञान न होने के कारण प्रवृत्ति होती है यह मानते हैं तो जल्दीके मसानुसार पुरोवर्त्त वस्तु रक्त है ऐसा भी ज्ञान नहीं होता। इसलिए उसमें रक्तवर्त्त की प्रवृत्ति किसी प्रकार नहीं हो सकती। इसलिए, रक्तवर्त्त का प्रवृत्ति के लिए पुरोवर्त्त शक्ति में रक्त का आरोप आवश्यक मानना ही होगा। इसीलिए अस्मादिवादी मीमांसकों का मत अनुचित है।

### बौद्धमतानुसार अप्यास का विवेचन

यहाँ शून्यवादी माध्यमिकों का कहना है कि रक्त का जो भ्रम शक्ति में होता है उस भ्रम का आसम्भन शून्य ही है, कोई वस्तु नहीं। इनके मत का विवेचन पून बौद्धदर्शन में किया गया है। इनके मत में सकल ध्याय-मान शून्य है, ऐश माना जाता है इसलिए इनके मत में शक्ति भी कोई परमार्थ वस्तु नहीं है किन्तु शून्य ही है। इसलिए रक्त भ्रम वा आसम्भन अस्त ही है वह सिद्ध होता है इनका कहना है कि 'अस्तप्रकाशनशक्तिमती' को वाचना है, वह स्वयं अस्तत्व होने पर भी वस्तु के लक्षण भाषित होती है। वह प्रकाश अनादिकाश से ही निरन्तर बाध प्रकाश रूप से बसा आ रहा है। अस्तप्रकाशनशक्तिमती को वाचना है वह अस्त विज्ञान को भी वस्तु के लक्षण प्रकाशित करती है और अपने लक्षण अस्त प्रकाशन-शक्ति को भी प्रकाशित करती है। इनके वाचना-विज्ञान में अस्त प्रकाशन शक्ति है वह स्वयं के लक्षण से सिद्ध होती है। जिस प्रकार, स्वयं अस्त पदार्थ का ही मान होता है उसी प्रकार संसार में अस्त पदार्थ का ही मान होता रहता है। इसी अस्त-प्रकाशन-शक्ति को अविद्या और लक्ष्मि भी कहते हैं। इसलिए, अस्तप्रकाशनशक्तिमती अविद्या से ही अस्त को वह प्रपञ्च है वस्तु के लक्षण भाषित होता है। इसलिए, प्रकृत में भ्रम का आसम्भन को शक्ति है वह भी अस्त ही है यह सिद्ध हो जाता है। परन्तु बौद्धों का वह शून्यवाद-विज्ञान मनुष्य नहीं होता। कारण यह है कि अस्त किसीका कारण नहीं होता। और, इस बात यह है कि अस्त को प्राप्त करने की इच्छा से उसमें किसीकी प्रवृत्ति नहीं होती और प्रकृत में रक्तवर्त्त की शक्ति के अविद्युत प्रवृत्ति देखी जाती है।

यदि यह कहें कि विज्ञान में, वाचनादि स्वकारणवश और स्वमादि दृष्टान्त से, एक प्रकार का विशेष धर्म आ जाता है, जिससे अथत् शक्ति आदि भी अत् के ही सदृश माधित होते हैं, इसलिए रजत-मुद्रि से उसमें प्रवृत्ति अनिवार्य है, तो भी मुक्त नहीं है। कारण यह है कि इससे शक्त्य का निरूपण नहीं होता।

तात्पर्य यह कि असत्प्रकाशानशक्तिमान् को विज्ञान है उधोको शक्त माना गया है। और, उस विज्ञान से अपनी शक्ति द्वारा प्रकाशित वट आदि वस्तुओं को शक्त कहा जाता है। अब यहाँ यह विकल्प होता है कि वह शक्त्य विज्ञान का कार्य है अथवा ज्ञान? ज्ञान्य, अर्थात् उत्पन्न होनेवाली वस्तु का नाम कार्य है। जैसे, दण्ड-बन्ध आदि कारणों से उत्पन्न होनेवाली वट आदि वस्तुएँ कार्य कही जाती हैं। और, ज्ञान्य ज्ञान का जो विषय है, उसको ज्ञान्य कहते हैं। प्रकृत में वट आदि वस्तुओं को कार्य नहीं कह सकते। क्योंकि, कार्य तभी हो सकता है जब उसका कोई उपादान कारण हो। और, बीजों का अमिश्र को विज्ञान है वह स्वयं शून्य है, वह किसीका उपादान नहीं हो सकता। इसलिए, शक्त्य को कार्य नहीं कह सकते।

यदि ज्ञान्य कहें तो भी नहीं बनता। कारण यह है कि शक्त्य को काय उसके मत में स्वीकार किया गया है। वह ज्ञान्य हो नहीं सकता। दूसरी बात यह कि पटादि शक्त्य को यदि ज्ञान्य मानें, तो उस विज्ञान का आपकत्व अर्थतः विवक्षित हो जाता है। और, आपक का ज्ञान्य के साथ साक्षात् सम्बन्ध होता नहीं। किन्तु, स्वकर्म्य ज्ञान के द्वारा ही सम्बन्ध होता है। जिस प्रकार, आपक को प्रतीपादि हैं वे पटादि ज्ञान के जनक हैं, वह मानना होगा। और, उस विज्ञान से उत्पन्न पटादिरूपिक वृत्त कोई ज्ञान विज्ञान से निम्न उपलब्ध नहीं होता। यदि द्वितीय ज्ञान की उपलब्धि मानें तो द्वितीय ज्ञान का शक्त्य को पटादि अर्थ है उनको कार्य मान नहीं सकते। क्योंकि उसका कारण असत् विज्ञान नहीं हो सकता। इसलिए, ज्ञान्य मानना होगा। इस प्रकार, स्वीकृत को द्वितीय ज्ञान है उसका भी पटादि का आपक होना अर्थतः विवक्षित हो जाता है। आपक भी ज्ञान का जनक ही होता है; क्योंकि आपक का साक्षात् सम्बन्ध ज्ञान्य के साथ नहीं होता, किन्तु वह ज्ञान के द्वारा ही होता है यह पहले ही कह चुके हैं। इसलिए, द्वितीय ज्ञान से ज्ञान्य एक निम्न तृतीय ज्ञान को स्वीकार करना होगा। और, उसका भी पूर्वोक्त रीति से आपक होने से उससे ज्ञान्य अर्थतः ज्ञान को मानना होगा। इस प्रकार, पञ्चमादि ज्ञान के मानते रहने से अनवरण-रूप हो जाता है। इसलिए, अथत्-विज्ञानवादी बीजों का मत भी असत्-प्रमाण ही प्रतीत होता है। इस प्रकार, वेदवैतिका के मत से बीजमत का संक्षेप में निराकरण किया गया। अब अर्थतः क्वालिफायरी नैवायिक्तों के मत का संक्षेप में निरर्थक किया जाता है।

नैयायिकों के मत से आप्यास-निरूपण

नैवायिक्तों का यह कहना है कि 'भेद रजतम्' यह रजत नहीं है इस प्रकार का रजत का जो निषेध होता है इससे अन्तर विज्ञानाकार रजत की विधि वधति नहीं होती तथापि अचभिहित एवम् में वर्तमान रजत की विधि उक्त निषेध से हो जाती है।

तात्पर्य यह है कि नैवाधिक लोग अम्बयाक्यातिवाद को मानते हैं। अम्ब वस्तु की अम्ब रूप से प्रतीति को ही अम्बयाक्याति कहते हैं। अम्ब वस्तु की अम्ब रूप से प्रतीति अम्बव नहीं उठा रहा पर ही हा सकती है। अत्यन्त अर्थात् वस्तु की प्रतीति होती ही नहीं; क्योंकि प्रतीति का विषय वस्तु पदार्थ ही होता है अर्थात् नहीं। इसलिए, अवशिष्ट रजत की अम्बव उठा अवश्य सिद्ध हो जाती है अर्थात् अत्यन्त अर्थात् वस्तु का निषेध नहीं होता परन्तु जो वस्तु वस्तु है उसीका निषेध होता है। इसी अभिप्राय से श्यामकुसुमाञ्जलि में उक्तनाम्नार्थ म लिखा है—

व्यावर्त्तमानवर्त्तव्य याचिन्नि हि विरोधता ।

अभावविराहात्म्यं वस्तुना प्रतियोगिता ॥

यहाँ व्यावर्त्तक। अर्थ है प्रतियोगी। जिसका निषेध किया जाता है वही प्रतियोगी है। और प्रतियोगी वह होता है जिसमें अभाव रहे। इसका भाव यह है कि अत्यन्त वृत्त्युक्त को वस्तु-वृत्त आदि अर्थात् वस्तुर्त्त है और अभाव-प्रतिपक्ष श्रुति में जो रजत आदि हैं वे अत्यन्त निरुक्त अर्थात् अर्थात् हैं। वस्तु वस्तु नहीं है यह प्रतिपक्ष है और वृत्त्युक्त वस्तु न किसीका विरोध होता है और न प्रतियोगी, अर्थात् विरोध ही होता है। यह श्लोकाय है। इसका तात्पर्य यह है कि सम्बन्ध किसी दो पदार्थों का होता है; उसमें एक विरोध है जिसको प्रतियोगी कहते हैं और एक विरोध है जिसको अनुयोगी कहते हैं। यही दोनो सम्बन्धी हैं जिनका सम्बन्ध होता है। प्रतियोगी को विरोध और अनुयोगी को विरोध कहते हैं। 'वदन्मूलात्' अर्थात् वदन्मूल मूल इस प्रयोग म मट विरोध और मूल विरोध और इन दोनों का सम्बन्ध सम्बन्ध है। यहाँ वदन्मूल कहने से मूल में वद के अभाव की व्याप्ति होती है। व्यावर्त्तक का विरोधी व्यावर्त्तक होता है। वदमान के निषेध से वद की उठा सिद्ध हो जाती है। वदमान के अभाव की प्रतीति वद पर से ही होती है। इसलिए, वद वदमान का व्यावर्त्तक-स्वरूप है यह सिद्ध हो जाता है। यहाँ वदमान का व्यावर्त्तक (निषेधक) वदमान का अभाव वृत्त। व्यावर्त्तक को वदमान है इसका व्यावर्त्तक को वदमान का अभाव है उस अभाव से वृत्त होना ही मूल में विरोध होता है। अर्थात् मूल म वदमान न अभाव का रहना ही मूल की विरोध स्वरूप है और वदमान का जो विरह अर्थात् अभाव है वस्तुस्वरूप ही, अर्थात् वस्तुस्वरूप ही पारमार्थिक वस्तु प्रतियोगी होती है। इस स्थिति में प्रकृत रजत में 'यह रजत नहीं है' इस प्रकार को निषेध होता है इस निषेध का प्रतियोगी जो रजत है उसका पारमार्थिक होना अनिवार्य हो जाता है। अर्थात्, श्रुति में रजत के निषेध होने से अम्बव नहीं रजत का रहना सिद्ध हो जाता है। इसी प्रकार, मूल में जो मूल का आरोप है उसका 'नेति-नेति' इत्यादि मूलनिषेधक वाच्यो से मूल का को निषेध होता है उस निषेध का प्रतियोगी जो मूल है उसका भी नहीं पारमार्थिक वस्तु होना अनिवार्य हो जाता है। इस स्थिति में वेदाश्रितियों के मूल से वृत्तावधि होना हो जाता है। यह अम्बयाक्यातिवादी नैवाधिकों का मत है। इस मत से अम्ब का सिद्धान्त भी सिद्ध नहीं होता है।

परम्परा, यह ठीक नहीं है। वेदान्तियों का कहना है कि जिस प्रकार असत् संसर्ग नियम का प्रतियोगी होता है, अर्थात् असत् संसर्ग का भी नियम होता है उसी प्रकार असत् रजत का भी नियम होने में कोई आपत्ति नहीं है। वास्तव यह है कि रूप रज से संयुक्त नहीं है। यहाँ रूप और रज के समानाधिकरण के बल से कल्पित जो संयोग है, वही नियम का प्रतियोगी होता है, अर्थात् ठीकी कल्पित संयोग का नियम किया जाता है क्योंकि असम्भव जहाँ भी रूप का संयोग नहीं देखा जाता है। इसी प्रकार, प्रकृत में 'नेद रजतम्', इस नियम का प्रतियोगी कल्पित रजत के होने में कोई आपत्ति नहीं है।

अब यहाँ दूसरी आपत्ति यह होती है कि 'इदं रजतम्', इस प्रकार का जो ज्ञान होता है, वह ज्ञान एक है अथवा अनेक ? एक तो कह नहीं सकते क्योंकि वेदान्तियों के मत में विद्यामय में दो ज्ञान माने गये हैं। यह ज्ञान विद्याया भावना। और, एक ज्ञान वहाँ असम्भव भी है। जैसे शुक्ति में इदं रजतम् इस प्रकार का ज्ञान होता है। वहाँ वस्तुतः शुक्ति रूप जो इदम् का अंग है, वही अणु-इन्द्रिय के साथ सम्बन्ध है, इसलिये अणु इन्द्रिय के द्वारा वहाँ गया हुआ या अन्तःकरण है, उसी अन्तःकरण का इदम् के आकार में परित्याग होता है। इसी विषयाकार में परिणत जो अन्तःकरण है, उसीको वृत्ति या ज्ञान कहते हैं। रजत इस ज्ञान का विषय नहीं होता। कारण यह है कि रजत के उस शुक्ति देश में वस्तुतः नहीं रहने से इन्द्रिय का सम्बन्ध उसके साथ नहीं है। यदि कहें कि इन्द्रिय के सन्निकर्ष नहीं रहने पर भी वह ज्ञान का विषय होता है तो ठीक नहीं है। कारण यह है कि इन्द्रिय से अतन्त्रिकृत वस्तु भी यदि ज्ञान का विषय होता है, वह मान लें तो सब जे-सब सर्वत्र होने लगेंगे। क्योंकि तत्काल अतन्त्रिकृत परार्थ उनके ज्ञान का विषय हो जाता है इसलिये अतन्त्रिकृत रजत का ज्ञान का विषय किसी प्रकार नहीं कह सकें।

यदि यहाँ यह शङ्का करें कि शुक्ति-देश में अणु इन्द्रिय के सन्निकर्ष होने के पहले रजत का ज्ञान नहीं होता है और अणु के सन्निकर्ष के बाद ही रजत का ज्ञान होता है, इस सम्बन्ध-व्यतिरेक से रजत का ज्ञान अणु इन्द्रिय में अन्वय है, ऐसी कल्पना की जा सकती है। यह भी ठीक नहीं। क्योंकि इदम् अंग के नाम के विषय होने में अणु-इन्द्रिय का उपयोग हो जाता है। यदि यह कहें कि रजत का जो संस्कार है उसीसे रजत-ज्ञान का अन्वय होता है, तो यह भी ठीक नहीं है। कारण यह है कि संस्कार में अन्वय होने से स्मृति लक्ष्य की अतिव्याप्ति हो जाती है। इसलिये, रजत ज्ञान को संस्कारजन्य भी नहीं कह सकें।

यदि यह कहें कि इन्द्रिय-बोध ही इसमें कारण है अर्थात् इदम् अंग के प्रत्यक्ष अनुभव में पहचान मनुष्य में रहनेवासे रजत की या विषयबोध प्रतीति होती है, तब भी बोध ही कारण होता है। यह भी युक्त नहीं है। कारण यह है कि बोध ज्ञान का स्वतन्त्र कारणत्व नहीं होता। जैसे देवदत्त के रहनेवाला ध्वजन आदि का बोध है वे देवदत्त के द्वारा ही देवदत्त से संसर्ग रहनेवाले यहदत्त का दूषित करती है। संसर्ग नहीं रहनेवासे अन्वय मनुष्यों को दूषित नहीं करती। इसी प्रकार, प्रकृत में

इन्द्रिय-बोध भी इन्द्रिय के द्वारा ही किसी काय के प्रति कारण हो सकता है, स्वतन्त्र नहीं। इसलिए, इन्द्रिय से अतंसुख रजत के ज्ञान का विषय होने में बोध किसी प्रकार कारण नहीं हो सकता। और ग्रहणात्मक तथा स्मरणात्मक ज्ञान के अतिरिक्त अन्य कोई ज्ञान होता भी नहीं। इन्द्रियबन्धु ज्ञान को ग्रहण कहते हैं और संस्कारबन्धु ज्ञान को स्मरण। इससे अतिरिक्त बोधबन्धु कोई ज्ञान नहीं है। इहम् अंश का जो प्रत्यक्ष होता है उसमें रजत का किसी प्रकार भी विषयतया प्रवेश नहीं होता। इसी कारण इहम् अंश और रजत के सादारणविषयक एक विज्ञान किसी प्रकार भी संभव नहीं होता है। इसलिए, पूर्वोक्त एक ज्ञान नहीं कर सकते। यदि द्वितीय विकल्प अनेक ज्ञान मानें, तो वह भी कुछ नहीं होता। अक्यातिवाद की आपत्ति हो जाती है अर्थात् भीमांतर्जो का मत ही स्वीकार्य हो जाता है।

वेदान्तियों का समाधान इस प्रकार होता है कि पहले पुरोवर्ती श्रुति-वचन में बोधकश्रुति ब्रह्म इन्द्रिय का जो सम्बन्ध होता है उससे बोध का कारण श्रुति अंश का ग्रहण नहीं होता है। किन्तु इहमाकार ही अन्तःकरण की वृत्ति उत्पन्न होती है और वही वृत्ति इहमाकारबन्धु ज्ञान की अभिव्यक्ति का प्रतिक्रमक को आवश्यक है उसे दूर कर देती है। तत्पश्चात् इहमा म और इहमा का ग्रहण जो वृत्ति है उसमें ज्ञान प्रतिसिद्धि होकर उसी रूप में अभिव्यक्त होता है। परन्तु श्रुति अंश से ज्ञान की अभिव्यक्ति नहीं होती। कारण यह है कि बोध के कारण श्रुति के अंश से अविज्ञान ज्ञान को आहत करनेवाला जो ज्ञानावरण है उसका भंग नहीं होता। इहम् अंश से कुछ ज्ञान का श्रुतिकर से जो अनवभाष है अर्थात् इहम् अंश श्रुतिकर से जो अभिव्यक्त नहीं होता है वह, और इसी कारण वहाकार वृत्तिकर से उस ज्ञान का जो अनवभाष है वह अविद्या है। उस अविद्या का आशय इहम् अंश से अविज्ञान और इहमाकार वृत्ति से अविज्ञान ज्ञान ही है। उसमें प्रथम, अर्थात् इहम् अंश से अविज्ञान ज्ञान का श्रुतिकर से अनवभाष-रूप का अविद्या है उसका आशय इहमा से अविज्ञान ज्ञान है और वहाकार वृत्तिकर से ज्ञान का अनवभाष-रूप जो अविद्या है उसका इहमाकार वृत्तिकर ज्ञान आशय है।

य दोनों प्रकार की अविद्याएँ बोधवश संश्लिष्ट होती हैं। वहाँ इहम् अंश से अविज्ञान ज्ञान में रहनेवाली जो अविद्या है वह संश्लिष्ट होकर चाक्षुषिय आदि ऐश्वर्य रजत के स्वरूप का उद्बोधन करती है और उसी वहावता से रजत के आकार में परिणत भी हो जाती है और वृत्ति से अविज्ञान ज्ञान में रहनेवाली जो अविद्या है वह रजत का ग्रहण करनेवाली वृत्ति के स्वरूप का उद्बोधन द्वारा उसी वहावता से वृत्तिकर परिणत हो जाती है। ये दोनों परिणाम अपने-अपने आशयानुसार चाक्षुष ज्ञान माण्ड्य होत हैं। इसीसे जगत् अर्थात्प्राण और आत्मावभाष कहते हैं।

यहाँ वह भी शङ्का होती है कि जिस प्रकार विषय के आकार में परिणत अन्तःकरणवृत्ति से विषय का अनवभाष होता है उसी प्रकार, उस वृत्ति का भी

अवभास उस वृत्ति के आकार में परिणत अन्तःकरण के वृत्त्यन्तर से होगा, और पुनः उस वृत्ति के वृत्त्यन्तर से। इस प्रकार अनवस्था-रूप हो जाता है। यह शब्द का तात्पर्य है।

इसके ऊपर में वेदान्तियों का कहना है कि जिस प्रकार घटादि पदार्थों का प्रकाशक जो प्रदीप है, वह घटादि का जिस प्रकार प्रकाशक होता है, उसी प्रकार, अपना भी प्रकाशक होता है। प्रकाशान्तर की अपेक्षा नहीं रखता। प्रदीप स्वयं प्रकाशक, अर्थात् स्वविषयक भी है। इसी प्रकार प्रकृत वृत्ति-व्यक्त में भी वृत्ति के वृत्त्यन्तर की अपेक्षा नहीं होने पर भी स्वविषयक मान लेने में कोई आपत्ति नहीं होती अर्थात् वृत्ति (ज्ञान) जिस प्रकार विषय का अवभासक होती है, उसी प्रकार अपना भी अवभासक होती है प्रदीप के सदृश। इससे सिद्ध हुआ कि उक्त वृत्ति अविद्या भी साक्षिमात्र है; क्योंकि अविद्या तो साक्षिमात्र ही है। इससे प्रकृत में यह सिद्ध हुआ कि इहमाकार जो वृत्ति है, वह अन्तःकरण के परिणामस्वरूप है और रजताकार जो वृत्ति है, वह अविद्या की है अर्थात् अविद्या के परिणामस्वरूप है। यही दो वृत्तियाँ हैं। वृत्ति को ही ज्ञान कहते हैं इसलिए वेदान्तियों के यहाँ भी दो ज्ञान सिद्ध हो जाते हैं।

यदि कहें कि ज्ञान यहाँ दो है तो 'इहं रजतम्' इस स्वप्न में एक ही ज्ञान होता है और इस प्रकार का वेदान्तियों का जो व्यवहार होता है वह अनुपपन्न हो जाता है। इसका उत्तर यह होता है कि ज्ञान के दो होने पर भी इस में एक होने से ज्ञान के एक होने का आरोप किया जाता है। इसलिए, एक ज्ञान है, इस प्रकार का व्यवहार किया जाता है। तात्पर्य यह है कि ज्ञान तो वृत्तिस्वरूप है और उसका फल विषय का अवभास है और वह अवभास तथा विषय विषय के अनुसार ही होता है। इसलिए अवभास विषय के ही अधीन होता है और वह विषय 'इहम् रजतम्' इस प्रकृत स्वप्न में सत्य जो इहम् अंश है और अवृत जो रजत है, इन दोनों का अन्वोन्वात्मक, अर्थात् परस्परसम्बन्ध होने के कारण एकत्व-भाव हुआ गया है। इसी कारण विषय के अवभास-रूप फल ऐसे स्वप्नों में एक ही निरुद्ध प्रतीत होता है। इसलिए, कसौत्य का व्यवहार किया जाता है। आचार्यों ने भी लिखा है—

‘सुप्तीर्वागमं चैतन्यसिद्धिमात्राया विमुक्तये ।  
रागादिदोषसंस्कारसंविता रजतात्मका ॥  
इहमाकारवृत्त्यन्तचैतन्यत्वा तथाविद्या ।  
निवर्तते तद्वृत्तमानाभासात्मभाष्यमी ॥  
सत्त्वमित्यात्मनीदेववादेकस्तद्विषयी मया ।  
नक्षरतकैः कथायापौरुषमुपचर्चते ॥

इसका भाव पूर्वोक्त ही है। शक्ति के इहम्-अंश ॥ मुक्त चैतन्य में निवृत का अविद्या है वह रागादि दोष के संस्कार की सहायता से रजत के आकार में परिणत हो जाती है। इन दोनों ज्ञान का विषय सत्य और मिथ्या के अन्वोन्वात्म्यमूलक,



अर्थात् परस्परशस्त्ररूप होने के कारण एकस्वरूप को प्राप्त ही है, अर्थात् दोनों का नियम एक ही है, और नियम के एक होने से उनके अर्थान्तर को अवभास कहते हैं, यह भी एक ही है, इस प्रकार का उपचार होता है। इसी अर्थान्तर से पञ्चराशिका नामक शास्त्ररूप माध्य की टीका में पञ्चनामाचार्य ने लिखा है कि 'ता चैकमेव ज्ञानमेकफलं जनयति अर्थात् वह अविद्या एक ही अवभास-रूप फल को उत्पन्न करती है।

अब यहाँ यह शङ्का होती है कि शुक्ति के प्रवेश में प्रतीतमान को रक्त है ठीक वही यदि सत्य मान लिया जाय तब तो 'नेह रक्तम्' (यह रक्त नहीं है), यह जो निषेध होता है, वह कैसे होगा। क्योंकि सत्य का तो निषेध होता नहीं।

इसका उत्तर यह होता है कि यद्यपि शुक्ति प्रवेश में रक्त का प्रतिभास होने से प्रातिमासिक सत्यत्व है, तथापि व्यावहारिक सत्यत्व न होने से कारण औपाधिक में उसका निषेध होना शुद्ध हो है। अर्थात् शुक्ति के प्रवेश में ही 'नेह रक्तम्' ऐसा निषेध होता है। तात्पर्य यह है कि यद्यपि इस प्रकार के निषेध का प्रतिनोगी शुक्ति में मानमान रक्त नहीं हो सकता। कारण यह है कि अविद्या के परिणाममूल को रक्त है वह किञ्चित्काष्ठपर्यन्त ही स्थायी है, और निषेध तो 'यह कभी रक्त नहीं है' इस प्रकार काष्ठ से अर्धज्वल ही प्रतीत होता है, फिर भी व्यावहारिक सत्यत्वनिष्ठ को रक्त है उसका तो यहाँ अभाव ही है। इसलिये, व्यावहारिक सत्यत्वनिष्ठ को औपाधिक रक्त है उसका निषेध होने में कोई आपत्ति नहीं है। तीन प्रकार की उपाधों का विवरण पञ्चराशिका विवरण में किया गया है।

प्रथम की उपाध पारमार्थिकी है। वह त्रिकाशावाच्य है अर्थात् उसका बाध तीनो काष्ठ में भी नहीं होता। आकाशादि प्रपञ्च का को उत्तर है वह व्यावहारिक है। व्यावहारिक का तात्पर्य है अर्थक्रियाकारी, अर्थात् जिससे कुछ व्यवहार होता हो। वह आनाशादि प्रपञ्च मायापादिक है। अर्थात् माया की उपाधि से ही इस प्रपञ्च की उपाध प्रतीत होती है और अविधोपाधिक को सत्य है यही प्रातिमासिक है। इन तीन प्रकार की उपाधों का विवेचन अन्वयान्त-श्रवणो में भी किया गया है। जैसे—

‘अवकाशे कातुकाशे प्रतीतिरुभये तथा ।  
 वातावावात् वदार्थानां श्रवणैरिष्यसिन्धवे ॥  
 तावन्तं तद्वत्ता सत्यं ज्योतिर्मातृव्यावहारिकम् ।  
 शुक्लादीरर्थजसत्यं प्रातिभासिकमिष्यते ॥  
 लौकिकेन प्रमाद्येन वद्वार्थं लौकिके विनी ।  
 तत् प्रातिभासिकं सत्यं वाच्यं सत्येन मातुरी ॥  
 वैदिकेन प्रमाद्येन वद्वार्थं वैदिके विनी ।  
 तत् व्यावहारिकं सत्यं वाच्यं मात्रा शरीर तत् ॥

भाव यह है कि पदानों की उपाध तीन प्रकार की होती है—वास्तविक में बाध न होने से कातुकाश में अर्थात् व्यवहार काष्ठ में बाध न होने से और प्रतीति समर्थ में बाध न होने से।

प्रथम की सत्ता तात्त्विक, अर्थात् पारमार्थिक है। आकाश आदि की सत्ता व्यावहारिक है। शुक्ति आदि में रजत आदि की जो प्रतीति होती है वह प्रातिमासिक है।

व्यवहार-काल में ही लौकिक प्रमाण से जिसका बाध हो और उस समय प्रमादा का बाध न हो वह प्रतिमासिक सत्ता है। शुक्ति आदि में जो रजत की प्रतीति होती है, उसका बाध प्रत्यक्षादि लौकिक प्रमाण से व्यवहार-काल में ही यह रजत नहीं है, इस प्रकार का बाध हो जाता है। उस समय औपाधिक भी देवदत्त आदि प्रमादा का बाध नहीं होता।

वैदिक काल में वैदिक प्रमाण के द्वारा जिसका बाध होता है और जिस काल में प्रमादा का भी बाध हो जाता है वह व्यावहारिक सत्ता है। तात्पर्य यह है कि आकाशादि प्रपञ्च की सत्ता व्यावहारिक है क्योंकि व्यवहार-काल में उसका बाध नहीं होता। किन्तु 'तत्त्वमसि' इत्यादि वैदिक वाक्यों के द्वारा जब अवयव-मननादि से सम्बन्ध अधिकारी का आत्मा का साक्षात्कार हो जाता है, तब आकाशादि प्रपञ्च का भी बाध हो जाता है। और, उस समय प्रमादा का प्रमातृत्व भी प्रतीत नहीं होता। इसलिये, प्रमादा भी बाधित हो जाता है। यहाँ प्रतीति का अभाव ही बाध है, निषेध नहीं।

इस सम्बन्ध से यह सिद्ध होता है कि शुक्ति में रजत की क्वालि और बाध तब तक सिद्ध नहीं होता, जब तक सत् अस्तत् से निराकरण अनिर्वचनीय रजत की उत्पत्ति न मानें। तात्पर्य यह है कि शुक्ति में रजत की जो प्रतीति होती है वह असत् नहीं है; क्योंकि उसकी प्रतीति होती है और सत् भी नहीं कह सकते। क्योंकि उसका प्रत्यक्षादि प्रमाण से वह रजत नहीं है इस प्रकार का भी बाध होता है और क्वालि और बाध इन दोनों का एकत्र समावेश समी हो सकता है, जब उसका अनिर्वचनीयत्व स्वीकार करें। अग्न्या क्वालि और बाध दोनों अनुपपन्न हो जाता है। इसलिये, अनिर्वचनीय क्वालि मानना आवश्यक हो जाता है। सत् और असत् से जो निराकरण है, उसीको अनिर्वचनीय कहने है और ऐसा अनिर्वचनीय भावा का ही परिणाम ही सकता है। इसलिये, इसका मायामय होना भी सिद्ध हो जाता है।

अनिर्वचनीय की परिभाषा विमुखाचार्य ने लिखी है—

अन्यथं सदसत्ताभ्यां विचारयन्ती भवत् ।  
वाहते तदनिर्वचनमाहुर्वैदान्तवादिनः ॥

तात्पर्य यह है कि जो तत्वेन असत्वेन और सत्-असत् उभयसंवेग विचार का विषय न हो वही अनिर्वचनीय कहा जाता है। अर्थात्, जो सत् नहीं है और असत् भी नहीं है। सत् असत् उभयपक्ष भी नहीं है वही अनिर्वचनीय है। अनिर्वचनीय भावा का यही स्वभाव बौद्धमतियों ने स्वीकार किया है।

## माया और अविद्या में भेदाभेद का विचार

इसमें विचार का कारण यह होता है कि कहीं प्रपञ्च को मायामय, कहीं अविद्यामय बताया गया है। इससे यह प्रतीत होता है कि दोनों एक ही पदार्थ हैं। परन्तु शुक्ति में स्वयं का जो मान है वह अविद्या का ही परिचय है। माया का नहीं। यह भी वेदाङ्गों में वर्णित है। इतिहास, यह सम्यक् होना स्वाभाविक है कि वे दोनों परस्पर भिन्न हैं अथवा अमिश्र। पञ्चदशी में माया का शुद्धतत्त्वप्रधान और अविद्या को मलिनतत्त्वप्रधान बताया गया है और बीच ईश्वर में मेरू भी माया और अविद्या के उपाधि मेरू से ही बताया गया है। अर्थात्, मायोपाधि से शुद्ध चेतन को ईश्वर और अविद्यापाधि से शुद्ध चेतन को बीच कहा गया है। यथा—

‘तत्त्वज्ञानविशुद्धिर्मायाऽविद्या च तेभ्यः ।

मायाविशुद्धो बलीकृत्य तौ स्वात्मसर्वज्ञ ईश्वरः ॥

अविद्याप्रमाणतत्त्वः तद्वैचित्र्यव्याख्या ।’

मान यह है कि तत्त्व की विशुद्धि-अविशुद्धि होने के कारण ही माया और अविद्या वे दोनों परस्पर भिन्न पदार्थ कहे गये हैं। माया में प्रतिबिम्बित चेतन माया का अपने वश में करके ईश्वर कहा जाता है और अविद्या के वश में होकर वह बीच कहा जाता है और अविद्या के वैचित्र्य से वह अनेक प्रकार का होता है। इससे माया से भिन्न अविद्या है यह सिद्ध होता है। और भी अनेक स्थलों में इस प्रकार के लक्षण मिलते हैं—

‘स्वात्मब्रह्ममोहवन्ती कर्तुंविद्यामनुसरन्ती माया तद्विपरीता अविद्या ।’

अर्थात् अपने ब्रह्मत्व को भ्राम्य नहीं करती हुई कर्त्ता की दृष्टि का अनुसरण करनेवाली माया है और इसके विपरीत अविद्या। शुक्त में प्रतीयमान जो स्वयं है उसका उपादान कारण अविद्या ही है क्योंकि अविद्या का ब्रह्मत्व का इन्ध है उसको भ्राम्य बना देती है और उसकी दृष्टि का अनुसरण भी नहीं करती, क्योंकि उसकी दृष्टि नहीं रहने पर भी उसका परिचय होता ही रहता है। इन लक्षणों से भी माया और अविद्या में मेरू प्रतीत होता है परन्तु यह शुक्त नहीं है। कारण यह है कि अनिर्वचनीय होना तत्त्व प्रतीति का प्रतिफलक होना और निर्वच्य अर्थात् विपरीत ज्ञान का अवभासक होना—यही दोनों लक्षण माया और अविद्या में समान रूप से रहते हैं। इतिहास माया और अविद्या परमार्थ में एक ही तत्त्व हैं। एक बात और है कि ब्रह्मत्व मयामोहवन्ती इस लक्षण से जो अविद्या से माया में मेरू दिखाया गया है वहाँ यह निश्चय होता है कि ब्रह्मत्व पर से कितना महत्त्व है—ब्रह्म का अन्तरा कर्त्ता का ! तात्पर्य यह है कि माया के परिणामीभूत पदार्थों की जो देखता है वह मायात्मक है अथवा माया का या उपादानकर्त्ता है वह मायात्मक है। आद्य वश अर्थात् ब्रह्म तो कदा भी लक्ष्य; क्योंकि मय वा औपधि आदि से जो माया देखता है वहाँ उसका देखनेवाला का जन अनुदान है वह भ्राम्य हो जाता है और ब्रह्म का ही माया का ब्रह्मत्व मानता है किन्तु लक्षण से माया को ब्रह्मत्व को अभ्राम्य करनेवाली बताया गया है।

यह विषय हो जाता है। द्वितीय पक्ष अर्थात् माया क कर्त्ता को यदि मायात्मक मानें, तो भी कुछ नहीं होता क्योंकि मगवान् विष्णु की आभिठा जो माया है, उससे स्वयं विष्णु को परमावतार में भ्रम हुआ है, था सत्य से विरक्त होता है। इसलिए, दोनों को एक ही मानना कुछ है। अतएव 'भूयश्मान् विद्यमायानिर्वाचः इत्यादि श्रुतावतर-भूति म भी उन्मूलन से निवृत्त होनेवाली अविद्या का ही माया शब्द से व्यवहार किया गया है। और भी—

तरणविद्यां वितर्कां हृदि परिमक्षिष्येति ।

योगी मायाममेवाय तस्मै विद्यात्मने वामः ॥

इस स्मृति में अविद्या और माया का एकत्वेन व्यवहार स्पष्ट किया गया है और भाष्य में भी अविद्या माया अविद्या मया मायार्थक्ति इत्यादि व्यवहार स्पष्ट ही है। इसलिए, माया और अविद्या में भेद ही तिर होता है।

शोक में और कहीं-कहीं वेदान्त ग्रन्थों में भी जो भेद का वर्णन और व्यवहार मिलता है, वह कबल औपाधिक ही। किसी-किसी ग्रन्थ में तो आचरण-शक्ति और विद्येय-शक्ति के प्राधान्य से अविद्या और माया में भेद का व्यवहार किया गया है, परन्तु वह भी औपाधिक ही है। यथा—

‘माया विक्षिपन्नाज्ञानमीरोच्छा वरुचरिता ।

अविद्यावद्वाहपत्तत्वं स्वातन्त्र्यानुविद्याधिक्य ॥

वास्तव यह है कि अज्ञान की शक्ति दो प्रकार की है। एक आचरण-शक्ति और दूसरी विद्येय-शक्ति। जैसे, शक्ति में रक्त-प्रतिमाद्य-रूप में आचरण शक्ति से शक्ति का रत्-स्वरूप भी आवृत हो जाता है और विद्येय-शक्ति में अस्त रक्त का भी मान होने लगता है। इसी प्रकार, अनादि अज्ञान की जो आचरण-शक्ति है उसमें ब्रह्म का रत्-स्वरूप भी आवृत हो जाता है और विद्येय शक्ति से अस्त-रूप में भी जगत् मातित होता है। यही आचरण-शक्ति के प्राधान्य में अविद्या और विद्येय-शक्ति के प्राधान्य में माया शब्द का व्यवहार किया जाता है। यह सब व्यवहार उपाधि के द्वारा ही होता है, इसलिए वह औपाधिक ही है।

श्लोक का भाव यह हुआ कि विद्येय-शक्ति विशिष्ट परमात्मा की दृष्टा के वरुचरि को अज्ञान है वह माया शब्द से व्यवहृत होता है और आचरणशक्तिरिच्छि एवं स्वतन्त्र को अज्ञान है उसका अविद्या शब्द में व्यवहार किया जाता है। इसमें भी निष्कर्ष यही निकलता है कि केवल अचरणा और उपाधि क भेद होने से ही माया और अविद्या में भेद मातित होता है। वस्तुतः कोई भेद नहीं है। इसमें माया और अविद्या एक ही वस्तु है यह तिर हो जाता है।

अविद्या में प्रमाया

अब यह ध्यान होता है कि अविद्या के दोष में क्या प्रमाया है। इसका उत्तर यह है कि अहम्भ मायमय म जानाभि अर्थात् में अहम् अपने को और दूसरे को भी नहीं जानता है। इस प्रकार का अहम् अनुभव का मातितो का होता है,

वही अविद्या में प्रमाद्य है। इस अनुभव में आत्मा के आविर्भाव और वाङ्मायात्म में स्वात एक बह्मसिद्धि अविद्या-शक्ति अनुभूत होती है और वह अनुभूयमान अज्ञान ज्ञान का अभावस्वरूप नहीं है। किन्तु ज्ञान से भिन्न भावस्वरूप एक अतिरिक्त पदार्थ है; क्योंकि यह भावस्वरूप दृश्यमान अणु का उपादान होता है। यदि ज्ञानाभावस्वरूप इसको मानें तो दृश्यमान भावस्वरूप अणु का उपादान नहीं हो सकता; क्योंकि अभाव किसीका उपादान नहीं होता है यह सर्वतन्त्रविज्ञानस्थिति है। वही नैवाविको और लोको का करना है कि 'ग्रहमका' इस अनुभव का विषय ज्ञानाभाव ही है। अज्ञान भावस्वरूप कोई पदार्थ नहीं है। और दृश्यमान अणु का उपादान कारण तो प्रकृति अथवा परमाणु ही है अज्ञान नहीं। इसलिये, उक्त अनुभव से भावस्वरूप अज्ञान की स्थिति नहीं हो सकती। वेदान्तियों का कहना है कि यह कुछ नहीं है; क्योंकि अभाव को ग्रहण करनेवाला एक अनुपलब्धि नाम का अतिरिक्त ही प्रमाद्य है। भूतल में यह नहीं है, इस प्रकार का ज्ञायमान जो पदमात्र का ज्ञान है वह अनुपलब्धि-प्रमाद्य का ही जन्म है और अनुपलब्धि-प्रमाद्य से जन्म जो अभाव का ज्ञान है, वह परोक्ष ही रहता है। 'मृतसे मृतो नास्ति' यह ज्ञान परोक्ष ही है, प्रत्यक्ष नहीं और 'ग्रहमका' इस प्रकार का जो अनुभव है वह प्रत्यक्ष ही परोक्ष नहीं। इसलिये, इसको अभावस्वरूप नहीं मान सकते। एक बात और है कि अनुमान आदि प्रमाद्यों से भी अभाव का ज्ञान माना गया है परन्तु उनका मत में भी अभाव का प्रत्यक्ष कमी नहीं माना जाता। इसलिये, 'ग्रहमका' इस प्रत्यक्ष ज्ञान का विषय ज्ञानाभाव कमी नहीं हो सकता।

यदि यह कई कि 'ग्रहमका' यह ज्ञान भी प्रत्यक्ष नहीं है परोक्ष ही है तो यह भी कुछ नहीं है। कारण यह है कि यदि परोक्ष मानेंगे तो अनुमान आदि किसी प्रमाद्य से ही उसका ग्रहण मानना होगा। और अनुमान शब्द अर्थात् इतनी ही कि किसी भी इसका ज्ञान नहीं हो सकता। कारण यह है कि प्रत्यक्षेतर जितने प्रमाद्य माने गये हैं उनके कारण का काम होने पर ही वे सब ज्ञान के कारण होते हैं। जैसे अनुमान प्रमाद्य का हेतु है सिद्धि का ज्ञान अर्थात् जो बात सिद्ध है वही अनुमिति का जनक होता है। अग्नि के ज्ञान में धूम जो सिद्ध है वह सभी कारण होता है जब धूम का ज्ञान हो। अज्ञात धूम स्वरूपता रहने पर भी अग्नि का अनुमापक नहीं होता। इसी प्रकार, शब्दजन्य बोध में भी शब्द का ज्ञान और अर्थापत्ति-स्वरूप में अनुपपद्यमान अर्थ का ज्ञान कारण होता है। अज्ञात शब्द में शब्दबोध का कारण नहीं होता। इसलिये यदि को शब्दबोध नहीं होता। अर्थापत्ति-स्वरूप में भी जिन में नहीं जाने पर भी वेदव्य की स्पष्टता का ज्ञान ही यदि मोक्षमय अर्थ का बोधक होता है। 'ग्रहमका' इस प्रकार स्वरूप में सिद्धि आदि का ज्ञान अवगम्य ही है। इसलिये, किसी प्रकार भी इसको परोक्ष प्रतिपाद नहीं कह सकते।

यदि यह कई कि 'ग्रहमका' इस स्वरूप में सिद्धि आदि के काम में होने पर भी अनुपलब्धि-प्रमाद्य से उसका ज्ञान उत्पन्न ही जायगा। जैसे, भूतल में यह जो अनुपलब्धि से पदमात्र का ज्ञान होता है जैसे ही ज्ञानाभाव की अनुपलब्धि से

ज्ञानामात्र का भी ज्ञान हो जायगा। परन्तु, यह भी युक्त नहीं होता कारण यह है कि जिस अनुपलब्धि से ज्ञानामात्र का ज्ञान करने हैं वह यदि अज्ञात है तब तो उससे ज्ञानामात्र का ग्रहण हो नहीं सकता। क्योंकि, प्रत्यक्ष से इतर प्रमाण ज्ञात होने पर ही बोध का जनक होता है। यदि उसको भी ज्ञात मारें, तो यह प्रश्न उठता है कि तब अनुपलब्धि का ज्ञान किससे हुआ? यदि उसका ज्ञान के लिए अग्न्य अनुपलब्धि को कारण मानें, तो उसको भी ज्ञात होना चाहिए। इस प्रकार का अनवरत्ता-बोध हो जाता है। जैसे घट की अनुपलब्धि का तात्पर्य यह है कि घट की उपलब्धि का प्रमाण। यदि अनुपलब्धि-प्रमाण से ही उसका ज्ञान मारें तब तो उपलब्धि व अज्ञान से उपलब्धि के प्रमाण का ज्ञान होता है, यह मानना होगा। इस अवस्था में उपलब्धि प्रमाण की अनुपलब्धि भी ज्ञान होने पर ही कारण होगा। इसलिए, पुनः उसमें अग्न्य अनुपलब्धि को कारण मानना होगा और उसके ज्ञान के लिए पुनः अग्न्य अनुपलब्धि की इस प्रकार की पुनः-पुनः विज्ञाता होने से अनवरत्ता-बोध हो जाना स्वाभाविक है। एक गड़वा वहाँ और होती है कि नैवाण्डिक धारि के मत में बोधानुपलब्धि ज्ञात अवस्था अज्ञात होने के प्रकार से सहकारिणी होती है। इसी प्रकार, हमारे मत में भी ज्ञात अवस्था अज्ञात होने के प्रकार की अनुपलब्धियाँ कारण हो सकती हैं। तात्पर्य यह है कि नैवाण्डिकों और वैशेषिकों के मत में अनुपलब्धि को प्रमाण नहीं माना गया है और भूतल में घट के प्रमाण का ज्ञान प्रत्यक्ष-प्रमाण से ही माना जाता है। बोधानुपलब्धि केवल सहकारी-मात्र होती है। यदि वहाँ घट होता तो अवश्य उपलब्ध होता, इस प्रकार वहाँ कहा जा सके, वहाँ वायानुपलब्धि है। और, वह अनुपलब्धि ज्ञात हो अवस्था अज्ञात, दोनों प्रकार से सहकारिणी है। इसलिए अनवरत्ता नहीं होती। इसी प्रकार, हमारे मत में अनुपलब्धि को प्रमाण मानने पर भी वह ज्ञात-अज्ञात दोनों ही प्रकार से कारण हो सकती है। इसलिए, अज्ञात अनुपलब्धि का कारण मान लाने पर दूसरी अनुपलब्धि की अपेक्षा नहीं होती, अतः अन्वोन्माय्य होने की सम्भावना ही नहीं होती।

इसका उत्तर यह होता है कि यद्यपि सहकारी ज्ञात होने पर ही बोधक होता है यह निवम नित्य नहीं है तथापि जिसको कारण मानते हैं उसका तो ज्ञात ज्ञान आवश्यक हो जाता है अन्यथा यदाभव भूतल में भी अज्ञात यदानुपलब्धि के रहने से यदाभाव का ज्ञान हो जाना चाहिए। इससे विद्व होता है कि यद्यपि सहकारी का ज्ञात होना नियम नहीं है, तथापि कारण को तो ज्ञात होकर ही बोध का जनक मानना परमावश्यक है। एक बात और भी है कि अनुपलब्धि का घट प्रमाण माननेवालों के मत में अज्ञात अनुपलब्धि का कारण मानने पर भी कोई बोध नहीं होता। कारण यह है कि तब अनुपलब्धि में ज्ञानातिरिक्त यदादि व प्रमाण का ही ज्ञान कर सकते हैं। ज्ञान के प्रमाण का ग्रहण उत्तम नहीं कर सकते। यह बात धर्मि रख हो जायगी।

इस सन्दर्भ से यह विद्व किवा यथा कि अनुपलब्धिप्रमाणवादी व मत में अहमरः इस प्रकार का ही ज्ञानामात्र का अनुभव होगा है यह परोक्ष नहीं है किन्तु प्रत्यक्ष ही है। इसके बाद नैवाण्डिकों व आ अनुपलब्धि का प्रमाण नहीं मानना और

मात्र को प्रत्यक्ष ही मानते हैं और 'ब्रह्मज्ञः' इस प्रत्यक्ष अनुभव का विषय जानामात्र है, मात्ररूप अज्ञान नहीं इस प्रकार मानते हैं मय का विमर्श किया जाता है।

'ब्रह्मज्ञः' इस स्वच्छ मय आ जानामात्र का प्रत्यक्ष का विषय नैपथ्यिक आदि मानते हैं उनका प्रति यह प्रश्न होता है कि 'ब्रह्मज्ञः' इस प्रत्यक्ष का विषय ज्ञान सामान्य का अभाव है अथवा ज्ञानविशेष ना? ज्ञान सामान्य का अभाव तो कह नहीं सकते, क्योंकि 'ब्रह्म' इस प्रकार के जानामात्र के धर्मी रूप से आत्मा का ज्ञान वस्तुमान ही है। और, अभाव न प्रतिपादी रूप से ज्ञान का भी बोध है ही। इतलिय, ज्ञान-सामान्य न अथर्व विद्यमान रहने से ज्ञान सामान्य का अभाव किसी प्रकार भी नहीं कह सकते। यदि यह कहें कि धर्म और प्रतिबोधी का ज्ञान नहीं है, तो भी ठीक नहीं। कारण यह है कि अभाव के ज्ञान में प्रतिबोधी का ज्ञान और अधिकरण का ज्ञान कारण होता है, यह नियम सर्वविज्ञानात्मक है। भूतल में मय के अभाव का ज्ञान तभी हो सकता है जब अधिकरण अर्थात् भूतल और प्रतिबोधी अर्थात् मय का ज्ञान हो सम्पन्न नहीं। इस स्थिति में धर्मी और प्रतिबोधी ज्ञान के बिना अभाव का ज्ञान नहीं होता यह मान लेने पर ब्रह्मज्ञः इस स्वच्छ में जानामात्र ज्ञान सामान्याभाव का प्रत्यक्ष किसी प्रकार नहीं हो सकता। इससे यह सिद्ध हो जाता है कि प्रत्यक्ष का अन्व किसी प्रमाण के द्वारा ज्ञानसामान्याभाव का प्रत्यक्ष होना अशक्य ही है। अब द्वितीय पक्ष रहा ज्ञानविशेषाभाव यह भी पुष्ट नहीं हो सकता। कारण यह है कि ज्ञानविशेष में दो प्रकार का ज्ञान है एक स्मृति और दूसरा अनुभव। 'ब्रह्मज्ञः' इस प्रत्यक्ष का विषय स्मृति का अभाव तो कह नहीं सकते। क्योंकि अभाव के ज्ञान में प्रतिबोधी का स्मरण कारण होता है। इतलिय, स्मरणमात्र के प्रत्यक्ष होने में अभाव का प्रतिबोधी को स्मरण है उतका ज्ञान रहना अस्वाभाविक हो जाता है। स्मरण के रहने पर स्मरण का अभाव हो नहीं सकता। अतः स्मरणमात्र 'ब्रह्मज्ञः' इस प्रत्यक्ष का विषय नहीं हो सकता यह सिद्ध हो जाता है। यदि कहें कि अनुभव का अभाव उक्त प्रत्यक्ष का विषय है यह भी पुष्ट नहीं है। कारण यह है कि किसी रूप में अनुभव तो वहाँ अवश्य ही रहेगा।

वात्सर्न यह है कि 'ब्रह्मज्ञः' इस प्रकार का जानामात्रविषयक जो ज्ञान होता है वह अनुभवस्वरूप ही है। इतलिय, अनुभव का वहाँ होना अनिवार्य है। और अनुभव न रहत अनुभव का अभाव रह नहीं सकता। इतलिय, ब्रह्मज्ञः इस प्रत्यक्ष का विषय अनुभव का अभावस्वरूप ज्ञानविशेष का अभाव है यह भी नहीं कह सकते। एक बात और है कि आत्मा में मय के अनुभव का अभाव ही प्रत्यक्ष का विषय होता है। तब तो ब्रह्मज्ञः इस स्वच्छ में ज्ञानसामान्याभावी को वा बाध है उतका आत्मस्वरूपविशेषविषयक अनुभव अर्थ में प्रयोग तो लक्ष्य ही से हो सकता है अमिबाहुति से तो ज्ञानसामान्य ही उतका अर्थ है। आत्मस्वरूपविशेष-विषयक अनुभव में लक्ष्य ही से वा बाध का प्रयोग करना होगा। परन्तु लक्ष्य ही तभी की जाती है जब लक्ष्य और अनुपपत्ति का ज्ञान रहे। जैसे 'गङ्गा में मय है' इस वाक्यार्थ में 'गङ्गा' पर स गङ्गा-तीर में लक्ष्य ही जाती है। वहाँ यज्ञा लक्ष्य से

प्रवाह और तीर के साथ गङ्गा का सम्बन्ध ऐसा ज्ञान होता ही है और शब्दार्थतः प्रवाह में बोध का रहना असम्भव है। इस अनुपपत्ति से प्रवाह व सम्बन्ध से तीर का बोध किया जाता है। इसी प्रकार 'अहमकः' इस प्रकृत स्थल में आ वातु का शब्द अर्थ को ज्ञानवामान्य है, और लक्ष्य अर्थ का आत्मस्वरूपविशेषविषयक अनुभव है, इन दोनों में समानाधिकरण-सम्बन्ध है क्योंकि घट का प्रत्यक्ष रूप को एक व्यक्ति है ठरम शब्दार्थ ज्ञानत्व और लक्ष्यार्थ विशेषानुभवत्व दोनों वर्तमान हैं। इसी प्रकार, ज्ञानवामान्य और ज्ञानविशेष में व्याप्य-व्यापक-भाव सम्बन्ध भी है। यहाँ ज्ञानत्व व्यापक और ज्ञानविशेष अनुभवत्व व्याप्य घम है। इस प्रकार सम्बन्ध का ज्ञान सा है परन्तु जिस प्रकार 'गङ्गायां बोधः' इस स्थल में गङ्गा के शब्दार्थ प्रवाह में बोध का होना असम्भव-रूप को अनुपपत्ति है, वह 'अहमकः' इस स्थल में नहीं देखी जाती। इसलिए अनुपपत्ति के अभाव में लक्षणा नहीं हो सकती और लक्षणा के बिना आत्मस्वरूप विशेषविषयक अनुभवरूप विशेष ज्ञान, आ वातु का हो नहीं सकता। अतः, लक्षणा का आभयण किसी प्रकार करना ही होगा और लक्षणा सबक नहीं हो सकती, जबतक लक्षणा की बीजभूत अनुपपत्ति न हो।

यहाँ लक्षणा के लिए अनुपपत्ति इस प्रकार दिखाई जाती है जैसा 'अहमकः' यहाँ नम् को अभ्यस्य है इसका अर्थ अभाव है। इस जन्य अभाव से ज्ञान के वामान्भाव, अर्थात् ज्ञानमात्र का अभाव तो कह नहीं सकते क्योंकि 'मैं अहम हूँ' इस प्रकार का प्रत्यक्ष ज्ञान आत्मा को हो रहा है। दूसरी बात यह भी है कि ज्ञान आत्मा का वर्म है अतः ज्ञानमात्र का अभाव हो नहीं सकता और ज्ञानविशेषरूप को विशेष अनुभव है उसको भी ऐसा नहीं कह सकते। कारण यह है कि ज्ञानवामान्यार्थक आ वातु का ज्ञानविशेष अनुभवरूप अर्थ हो नहीं सकता, और ज्ञानमात्र का अभाव है नहीं। 'मैं अहम हूँ' इस प्रकार का प्रत्यक्ष ज्ञान उसका है ही, और 'अहमकः' इस वाक्य को निरर्थक भी नहीं कह सकते, क्योंकि किसी उन्मत्त का यह प्रस्ताव नहीं है। किन्तु ज्ञानसम्बन्ध विद्वान् भी अपने अज्ञान का अनुभव करते रहते हैं। इस स्थिति में 'अहमकः' इस प्रकार का आ ज्ञान होता है, उस ज्ञान का विषय क्या है? इसका निर्बचन नहीं कर सकते। इसी अनुपपत्ति से लक्षणा मानकर आ वातु का अर्थ ज्ञान-विशेष अर्थात् अनुभव, किया जाय, तो युक्त होता है परन्तु इस प्रकार की अनुपपत्ति मानकर लक्षणा स्वीकार करने से तो वेदान्तियों का अभिमत भावकर्म अनिर्बचनीय अज्ञान की ही निधि हो जाती है। तात्पर्य यह है कि लक्षणा की बीजभूत अनुपपत्ति दिखाने में जो यह कहा गया कि 'अहमकः' इस प्रत्यक्ष का विषय इस प्रकार का ज्ञान है, ऐसा निर्बचन नहीं हो सकता ऐसा कहकर जो अनिर्बचनीयत्व दिखाया गया वही अनुपपत्ति अविद्या है और यही नन् का अर्थ है। अभावरूप अर्थ नम् का नहीं है। क्योंकि अभाव रूप अर्थ स्वीकार करने में पूर्वोक्त रीति से अनुपपत्ति के अनुवन्धानपूर्वक लक्षणा स्वीकार करने में अनि मौरव हो जाता है।

एक बात और है कि 'अहमकः' इस प्रकार के अनुभव ज्ञान में अविद्यमान का



ज्ञानविशेषरूप अनुभव है उसका स्मरणपूर्वक ही ज्ञाता का अनुभव होता है और ज्ञाता नहीं है, जो विषय के आकार में परिणत होता है, अर्थात् विषयाकार परिणाम का जो आशय है वही ज्ञाता है और केवल अन्तःकरण का परिणाम होता नहीं। क्योंकि अन्तःकरण ब्रह्म है, उसका इस प्रकार का परिणाम नहीं हो सकता और केवल आत्मा का ही परिणाम नहीं हो सकता; क्योंकि वह अपरिणामी है। एक बात और है कि वर्मान्तर से आधिर्मात्र का नाम परिणाम है और आत्मा निमग्न है। इसीलिए, उसका वर्मान्तर से आधिर्मात्ररूप परिणाम नहीं हो सकता। किन्तु, जब अन्तःकरण में आत्मा के अन्तर्गत का प्रयत्न हो जाता है उस समय आत्मा और अन्तःकरण में भेद की प्रतीति नहीं होती। जिस अन्तःकरण में आत्मा का अभ्यास है उसी अन्तःकरण का विषयाकार में परिणाम होता है और उस परिणाम का जो आशय है उसीको ज्ञाता कहा जाता है। अभ्यास का ही नाम अभिधा है। इसीलिए, 'अहमज्ञः' इस प्रत्यक्ष अनुभव से अभिधा की छिद्र हो जाती है। इससे अभिधा में प्रत्यक्ष प्रमाण है वह सिद्ध हो जाता है। अभिधा में अनुमान-प्रमाण भी दिया जाता है जिसका निर्देश आगे द्रष्टव्य है।

### अभिधा में अनुमान-प्रमाण

विवादास्पद प्रमाण (पक्ष), स्वप्नप्रमाण से मिल स्वविषयावरण, स्वनिवर्त और स्वदेश में रहनेवाला या प्रमाण-ज्ञान से मिल वस्तु है, प्रत्यक्ष होता है (तात्त्विक) अमकारित अर्थ के प्रकाशक होने के कारण (हेतु), अन्तःकरण में प्रथम उत्पन्न प्रतीति की प्रमाण वस्तु (द्रष्टव्य)। वही इस अनुमान से प्रमाण-ज्ञान का वस्तुत्वपूर्वक साधन करना है। अर्थात् प्रमाण ज्ञान के पहले प्रमाण ज्ञान से मिल एक कोई वस्तु अवश्य है वह सिद्धांत है और वह वस्तु प्रमाण ज्ञान के ही क्षेत्र में रहनेवाला हो और स्वनिवर्त, अर्थात् प्रमाण ज्ञान से किसी निरूपित होती हो और स्वविषयावरण और अपने प्रागम्य से मिल हो इन चार विशेषणों से कुछ वस्तुत्वपूर्वक अभिधा के अतिरिक्त दूसरा नहीं हो सकता। इस अनुमान से अभिधा की छिद्र होती है। किंतु वह यह है इस प्रमाण-ज्ञान-कारण से प्रमाण-ज्ञान से पहले अभिधा है। वह अभिधा प्रमाण-ज्ञान की अपेक्षा मिला है और प्रमाण-ज्ञान का आशय का आत्मरूप है। उसमें वर्तमान होने से स्वदेशगत भी है और प्रमाण ज्ञान से उसका भाव होने से स्वनिवर्त भी है और प्रमाण-ज्ञान का विषय जो वह है उसका आवरण होने से स्वविषयावरण भी है और वह अपने प्रागम्य से मिल भी; क्योंकि प्रमाण-ज्ञान का का प्रागम्य है उससे अभिधा को मिल प्रमाण मिला है।

यदि इन विशेषणों से कुछ अभिधा से मिल कोई भी वस्तु होती तो उसीमें अनुमान परिणाम हो जाता और अभिधा की छिद्र नहीं होती। परन्तु ऐसी कोई भी वस्तु अभिधा से मिल नहीं है जिससे पूर्णतः तब विशेषण सार्वक हो। इसीलिए, अभिधा की छिद्र हो जाती है। तात्त्विक अर्थ में का अनेक विशेषण दिए मने हैं, उनमें एक विशेषण भी वह कम कर दें तो अभिधा से मिल वस्तु की छिद्र हो जाती है।

इच्छित, गुरुमूढ धाम्य का निर्देश किया गया। विस्तार के मय से परहृत्स्म नहीं दिखाया गया। यहाँ तक अविद्या में प्रत्यक्ष और अनुमान दोनों प्रमाण दिखाने गये हैं।

## अविद्या में शब्द-प्रमाण

‘मूयध्यामे विश्वमायानिवृत्तिः’ इस श्लोकाश्रय उपनिषद् में विश्वमाया शब्द से अविद्या का ही निर्देश किया गया है। इसका भाव है कि परमात्मा के ध्यान आदि साधनों से मोक्षकाष्ठ में विश्वमाया अर्थात् अविद्या की निवृत्ति हो जाती है।

उत्पत्तिविद्यां विद्ययां हृदि पस्मिन्निवेष्टिते ।

योगी मायाममेयाय तस्मै विद्यारमये नमः ॥

अर्थात् योगी ध्यान के द्वारा हृदय में जिस परमात्मा के निवेश कर लेने पर विद्या से विश्व विस्तृत इस माया को उर जाता है, उस अमेय ज्ञानस्वरूप परमात्मा को नमस्कार है।

इस भुक्ति से विद्या से विश्व मायक अविद्या की उत्पत्ति हो जाती है। इसका अतिरिक्त और भी अनेक भुक्तियाँ हैं जिससे उक्त अविद्या की उत्पत्ति हो जाती है। विस्तार मय से सबका निर्देश नहीं किया जाता। यहाँ तक प्रत्यक्ष अनुमान और शब्द इन तीनों प्रमाणों से अविद्या की उत्पत्ति होती है, यह दिखाया गया है।

इसके बाद अविद्या माया, प्रकृति इनमें भेद है अथवा अभेद? अविद्या का आत्म्य कौन है इसका भी विचार किया जाता है।

वेदान्त-शास्त्रों के अनुसार प्रकृति, अज्ञान, अविद्या माया ये सब एक ही परार्थ हैं। इनमें वास्तविक भेद नहीं है। कार्य के बल से मिश्र-मिश्र नामों से व्यवहार किया जाता है। जैसे प्रपञ्च के उपारान होने से प्रकृति कही जाती है। विद्या के विरोधी होने से अविद्या या अज्ञान कहा जाता है और अपठन-पठना में पट्टीपटा होने से माया कही जाती है। तात्पर्य यह है कि आ वायु पटने लायक नहीं है अर्थात् अव्यक्त है, उक्तका भी उन्मादम कर देने में आता समर्थ है वही माया है। एक ही बल का विभिन्न अवस्थाओं में विभिन्न नामों से व्यवहार किया जाता है। एक ही त्रिगुणात्मक प्रकृति, जो उत्पत्ति, रज तम इन तीनों गुणों की साम्बाधरणा है, वा प्रकृति शब्द से व्यवहार वेदान्त-शास्त्रों में किया गया है।

जब उरमें रजोगुण और तमोगुण तिरोहित रहता है और सत्वगुण प्रधान होता है तब शुद्धसत्वप्रधान होने में उस माया कहने में और जब रजोगुण प्रधान रहता है और रजोगुण एवं तमोगुण का आविर्भाव होता है तब मत्तिनसारप्रधान होने से उक्तका अविद्या शब्द से व्यवहार किया जाता है। विचारव्यपुर्णि में कहा है—

‘सत्त्वगुणविह्वलित्वा मायाऽविद्य च ते मते ।

अर्थात् सत्वगुण की शुद्धि रहने पर माया और सत्वगुण की आविर्भूति रहने पर अर्थात् मत्तिनसत्त्व रहने पर अविद्या कही जाती है। किसीका मन दे कि आकाश शक्ति की प्रधानता होने पर अविद्या और विद्येशक्ति की प्रधानता में माया शब्द का

प्रवहार किया जाता है। वस्तु के स्वरूप को दिखा देना, अर्थात् प्रकट कर देना आवरण-शक्ति का काम है और वस्तु के स्वरूप का अन्वय से दिखाना निक्षेप-शक्ति का काम है। जैन, श्रुति में आवरण-शक्ति से श्रुति का ज्ञान नहीं होता और निक्षेप-शक्ति से रक्त ७ रस से उसका ज्ञान हो जाता है। इस प्रकार, आवरण-मेद से औपाधिक मेद होने पर भी वस्तुता माया और अविद्या एक ही पदार्थ है, यह सिद्ध होता है।

## अविद्या का आशय

वाचस्पतिमिश्र के मतानुसार अविद्या का आशय जीव और विषय ब्रह्म होता है। अर्थात्, ब्रह्मविषयक अविद्या जीव के आश्रित है, यह सिद्ध होता है। इनका कहना यह है कि ब्रह्म को यदि अविद्या का आशय मानते हैं तो ब्रह्म भी ब्रह्म होने लगेगा। इसलिये, जीव को ही अविद्या का आशय मानना शुद्ध होता है। परन्तु संक्षेपशायीक और विवरणकार आदि के मत से अविद्या का आशय श्रुत चेतन को ही माना गया है। उनका कहना है कि जीव तो औपाधिक है। अविद्या उपाधि लगने के बाद ही जीव लंबा होती है। उसके पहले उसका आशय विशुद्ध ब्रह्म ही हो सकता है। इसलिये, संक्षेपशायीक में लिखा है—

आत्मत्वविषयत्वमायिनी विविक्षेपचिद्विषय कैवलाः ।

पूर्वस्मृतमद्यो हि पश्चिमो नाभयो मद्यति नापि गोचराः ॥

भाव यह है कि केवल विविक्षेय ब्रह्म ही अविद्या का आशय और विषय दोनों हैं; क्योंकि पूर्वस्थित आ अविद्या है उसके पश्चिम अर्थात् बाद में उल्टीकी उपाधि से होमेवाना जीव न अविद्या का आशय होता है और न विषय ही होता है। इसलिये, इनके मत में अविद्या का आशय ब्रह्म ही होता है यह सिद्ध होता है।

इसका निक्षेप विवेचन व्यावमकरम्भ में किया गया है। विस्तार के मत से यहाँ अधिक नहीं दिया गया। इसी माया का परिचयमभूत धीतिक और अम्बाहुत जगत् है।

## अद्वैत मत में तत्त्व आर सृष्टि-क्रम

अद्वैत वेदान्तियों के मत में परमार्थ में एक ही दृक्-रस पदार्थ है। इसीको आत्मा या ब्रह्म कहते हैं। जैन तो अविद्या से जगित है। इसके अनुसार आत्मा और द्रव्य के दो पदार्थ होते हैं। इनमें दृक्-रस प्रकार का होता है—जीव ईश्वर और तात्वी। कारणीभूत माया-रस उपाधि ॥ विविष्ट होने में ईश्वर कहा जाता है। अन्तःकरण और उसके संस्कार से कुछ अज्ञान उपाधि से विविष्ट होने में जीव कहा जाता है। ईश्वर और जीव तत् उपाधि में युक्त है और जगत् उसकी बानी कहते हैं। प्रत्यक्ष का द्रव्य पदार्थ नहीं है।

द्रव्य भी तीन प्रकार का होता है। अम्बाहुत मूर्त और अमूर्त। अम्बाहुत भी नाग प्रकार का होता है। (१) अविद्या (२) अविद्या के साथ चित् का सम्बन्ध। (३) अविद्या में चित् का आभाव और (४) जीवेश्वर विभाग। इनका अम्बाहुत कहते हैं।

अविद्या से उत्पन्न जो शब्द, स्पर्श रूप, रस और गन्ध ये पञ्चसूक्ष्ममहाभूत हैं और अविद्या से उत्पन्न जो लक्ष्मी है उनको अभूर्त्त कहते हैं। पञ्चीकरण के पक्ष पञ्चसूक्ष्म महाभूतों की मूर्त्तारूपा नहीं होती। अग्निकार भी अभूर्त्त ही है। अभूर्त्त अवस्था में जो-जो शब्द आदि सूक्ष्मभूत हैं उन प्रत्येक के सात्त्विक अंश से एक-एक शानेन्द्रियों की उत्पत्ति होती है।

इसी सूक्ष्मभूतों को पञ्चतन्मात्र भी कहते हैं। शब्दतन्मात्र से श्रोत्र-इन्द्रिय की उत्पत्ति होती है। स्पर्शतन्मात्र से त्वक्-इन्द्रिय की और रूपतन्मात्र से चक्षु-इन्द्रिय की उत्पत्ति होती है। रसतन्मात्र से रसना इन्द्रिय की और गन्धतन्मात्र से घ्राणेन्द्रिय की उत्पत्ति होती है। समस्त पञ्चतन्मात्रों के सात्त्विक अंश से मन की उत्पत्ति होती है। इसी प्रकार, सूक्ष्मावस्था में वर्तमान जो शब्दादि पञ्चभूततन्मात्र हैं उनमें प्रत्येक राजस अंश से क्रमशः वाक् पाप्ति पाद पाशु उपरस इन पाँच कर्मेन्द्रियों की उत्पत्ति होती है। सृष्टि-कर्म का वर्णन विद्यारत्न मुनि ने 'पञ्चदशी' में इस प्रकार किया है—

तत्त्वोऽयं पञ्चमिस्तेषां क्वादिन्द्रियवज्जगत् ।

वाक्पाप्तिपादपाशुपत्त्यामिषाभारि भविरे ह'

इसका भाव सूक्ष्म पञ्चमहाभूतों का पञ्चीकरण होता है। परस्पर सम्मिश्रण का नाम पञ्चीकरण है। इसकी परिमाणा विद्यारत्न मुनि ने इस प्रकार की है—

'द्विषा विषाय कैकैर्लक्ष्यैर्वा प्रथमं पुनः ।

स्वस्वेताद्वितीयोऽर्थोऽन्वयात् पक्ष पक्षे च ॥

इसका भाव यह है कि प्रत्येक सूक्ष्मपञ्चभूत के दो-दो हिस्से कर दें। उनमें प्रत्येक के एक हिस्से को चार भागों में बाँट दें। उन चार भागों को अपने-स-मिल चार सूक्ष्मभूतों में मिला दें। इस प्रकार, प्रत्येक भूत में आधा अंश अपना रहता है और आधा अंश में चार का सम्मिश्रण। और इस प्रकार, पञ्चीकरण से मूर्त्तारूपा सम्पन्न होती है। इस पञ्चीकरण से ही समस्त भूतयज्ञ आदि प्रपञ्च उत्पन्न होता है। इस प्रकार, अद्वैत वेदान्त के मत से तत्त्व और सृष्टि-कर्म का संबंध निम्न प्रकार से बताया गया।

## उपसंहार

इसके पूर्व भूत और भौतिक समस्त प्रपञ्च की मूर्त्त अभूर्त्त और अम्बाकृत तीन रूपों में जो विभक्त किया गया है वे सब भाषा के ही परिचय हैं। भाषा के साथ तथा भाषा के विरुद्ध के साथ चेतन का आ सम्बन्ध है यही ब्रह्म कहलाता है। इसका अनुभव मैं जान हूँ मैं देखी हूँ' इस रूप में होता है। एतन्मूलक ही गुण-गुण का अनुभव होता है अर्थात् वेद में अवतक अहस्ता या समता का ज्ञान रहता है तभी तक गुण-गुण का अनुभव होता है। भुक्ति भी कहती है—'न ह वै शरीरस्य तवः प्रिया प्रियोरप्यद्विरस्ति अर्थात् शरीर व साथ सम्बन्ध रहने प्रिय और अप्रिय का भाव नहीं होता। प्रिय संबंध की ही गुण और अप्रिय संबंध की ही गुण कहा जाता है। यही प्रियाप्रिय का संस्पर्श ब्रह्म कहा जाता है। इसीसे तुरन्त ज्ञान का भाव

मोक्ष है। प्रिय और अप्रिय का अर्थस्पर्श, अर्थात् संस्पर्श न होना ही मोक्ष-तन्त्र का अर्थ है। इस मोक्ष में कुछ अपूर्व वस्तु की प्राप्ति नहीं होती है। किन्तु अपने मूलरूप से अवस्थान का ही नाम मोक्ष है। यद्यपि ब्रह्मवस्था में आत्मा का मूलस्वरूप से ही अवस्थान रहता है; क्योंकि निर्बिकार आत्मा में कदापि किसी प्रकार विकार नहीं होता तथापि ब्रह्मवस्था में अनादि अविद्या के लम्बन होने से उठका ज्ञान नहीं होता इसलिए अविद्या का विनाश ही मोक्ष है, वह ठिक होता है। जिज्ञासा ही है—

‘अविद्याऽन्तमयी मोक्षः सा च वस्तु ब्रह्मणः ।’

अर्थात्, अविद्या का नाश होना ही मोक्ष है और अविद्या ही वस्तु नहीं जाती है। अविद्या का नाश-रूप मोक्ष केवल विद्या के ही द्वारा होता है। आत्मा के वाद्यात्कार को ही अद्वैत वेदान्त के मूल में विद्या कहा जाता है। आत्मा के वाद्यात्कार हो जाने पर भीति रहते हुए भी मुक्त ही है। इसीको बीजमुक्त कहा जाता है। इस अवस्था में द्वैत के मान होने पर भी कोई हानि नहीं होती। जैसे नव-शेष से दो अङ्गमा का मान होने पर भी वह दूसरा अङ्ग कहाँ से आ गया इस प्रकार की गड़बा ही नहीं होती क्योंकि उसको वास्तविक ज्ञान है कि अङ्गमा एक ही होता है। वह द्वैत का मान शेष से है, अतएव मिथ्या है।

इसी प्रकार, बीजमुक्तावस्था में संसार का मान होने पर भी कोई हानि नहीं होती। क्योंकि, आत्मवाद्यात्कार होने से उसको वास्तविक ज्ञान हो गया है कि वह उक्त द्वैत प्रपञ्च मिथ्या है। यही आत्मवाद्यात्कार मोक्ष है। यही आत्मन्यम है। इससे उत्तम कोई दूसरा ज्ञानम् नहीं है। इसमें किसी प्रकार के दुःख का सेंद्र भी नहीं है। इसमें किसी प्रकार के अज्ञान का मान नहीं होता। अतएव एकरस आत्मस्वरूप आत्मा ही अवशिष्ट रहता है। इसको वाकर कोई भी वस्तु प्राप्त करने योग्य नहीं रह जाती। ‘ब्रह्मणा न परं किञ्चिद्ब्रह्मण्यमवशिष्यते’ ‘तद्ब्रह्म त्वत्परमार्थं मुक्त्यन्तमुत्तमम्’ अर्थात् जिसको प्राप्त कर अन्य कोई भी वस्तु प्राप्त करने योग्य नहीं रह जाती वही द्वैत से रहित ब्रह्मत्व ज्ञानन्यमम् है। ब्रह्मभाव ही मोक्ष है।

संसार में जिसने वैयक्तिक सुख हैं उनसे प्राप्त हो जाने पर भी उससे अधिक सुख के लिए आकांक्षा नहीं करती है। इसलिए, वे सब वैयक्तिक सुख वांछित नहीं करते हैं। वे सब ब्रह्मज्ञान का ही सुख मिले और भिरतिष्ठते हैं। इससे प्राप्त हो जाने पर किसी भी वस्तु की अभिलाषा नहीं होती। इस सुख के सामने सब सुख कीका सामने लगता है। इसीकी प्राप्ति के लिए बड़े-बड़े महात्मा तपस्वी निरन्तर तपस्या करने में ही लगे रहते हैं।

आत्मवाद्यात्कार का विषय आत्मा ही होता है। यद्यपि मोक्षप्रतिपादक भूतियों में इस ज्ञान का विषय अनकार्य मानित होता है परन्तु उन सब भूति वाक्यों का तात्पर्य परमार्थ में एक ही होता है। जैसे ‘आत्मविद् इत्यादि भूति-वाक्यों से ज्ञान का विषय आत्मा आत्म शब्द से ही निर्दिष्ट हुआ है। ‘अस्मिन् सर्वाणि

भूतान्यासैवाभूजिबानतः' इत्यादि भुक्तियों में विज्ञान से आत्मस्वरूप की सम्पत्ति बताई गई है। यह भुक्ति भी वेदन का विषय आत्मा को ही बताती है, बल्कि आत्मैवाभूजिबानतः' यहाँ एक शब्द से आत्मा से हृत्तर के ज्ञान का विषय होने का निषेध भी करती है। स्वल्प की सम्पत्ति ज्ञान के अनुसंग ही होती है। इस भुक्ति के अनुरोध से 'एकत्वमनुपश्यतः' में दर्शन का विषय जो एकत्व दिखाया गया है उसे आत्मैकत्व ही समझना चाहिए। 'ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवति' 'अवमारमा ब्रह्म' इत्यादि भुक्तियों में भी ब्रह्म शब्द से आत्मा का ही बोध होता है क्योंकि आरम शब्द और ब्रह्म शब्द दोनों पर्यायवाची ही वेदान्त में व्यवहृत होते हैं। 'तस्मिन् ह्यप्ये परावरे' इस मुखक-भुक्ति में परावर शब्द से आत्मा का ही ग्रहण होता है। इसी प्रकार, प्रायः सब मोक्षप्रतिपादक भुक्तियों में वेदन का विषय आत्मा को ही बताया गया है। इसलिये, साक्षात्कार का विषय आत्मा ही सिद्ध होता है।

यहाँ तक बिना बर्चन किया गया है, सबका निष्कर्ष यही है कि शास्त्र वेदान्त के अनुसार परमार्थ में एक ही ब्रह्मत्त्व कूटस्थ निरूप्य पदार्थ है। इसके अतिरिक्त जो चराचरात्मक जगत् प्रतीयमान हो रहा है, वह माया का ही मिश्रण है अर्थात् अविद्या का ही परिणाम है। जैसे शुक्ति रजत-रूप से माणित होती है और रज्जु सर्प-रूप से, वैसे ब्रह्म भी प्रपञ्च-रूप से माणित होता है इसीको अभ्यास अथवा विचर्च करते हैं। जिस प्रकार, शुक्ति और रज्जु का ज्ञान हो जाने पर रजत और सर्प का मान बिल्कुल ही नहीं रहता है, उसी प्रकार ब्रह्म का साक्षात्कार हो जाने पर प्रपञ्च का मान नहीं रहता। और, ब्रह्म ही आत्मा है। शास्त्र में जीवात्मा और परमात्मा एक ही पदार्थ हैं। इनमें भेद नहीं है। भेद को जो प्रतीति होती है, वह केवल उपाधिगत है। और, व्यवहार में ही भेद की प्रतीति होने से व्यावहारिक ही भेद है। परमार्थ में दोनों एक ही हैं। 'ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवति' 'अवमारमा ब्रह्म', 'तस्मिन् ह्यप्ये परावरे' इत्यादि अनेक भुक्तियाँ हैं, जिनसे अद्वैतवाद का सिद्धांत सिद्ध होता है। ये भुक्तियाँ भी इसमें प्रमाण-रूप से विद्यमान हैं।

आत्मसाक्षात्कार कैसे होता है? इसी शब्दा क समाधान के लिए वेदान्त-शास्त्र की रचना हुई है। आत्मा के बर्चार्थ स्वल्प के ज्ञान से ही ज्ञान की निरूपि होने पर आत्मसाक्षात्कार होता है। अविद्या के अतिरिक्त रजत भी कोई वस्तु नहीं है इसलिये विद्या से अविद्या के नाश के द्वारा साक्षात्कार होता सिद्ध होता है। यही ब्रह्म साक्षात्कार है। शुक्ति मोक्ष कैवल्य निर्वाण अपरार्थ आदि शब्दों से इसीका अभिधान किया जाता है। यही अरम लक्ष्य है। इस अरम लक्ष्य तक जिज्ञानियों को पहुँचाने में यदि कोई शास्त्र सफल हुआ है, तो वह वेदान्त-शास्त्र ही है।



## पारिभाषिकशब्द विवरणिका

अज्ञानाभ्यास-बोध—नहीं किन्ने कुछ कर्मों का फल प्राप्त होना या फल भागना ।

अव्यवस्थोपाधि—जहाँ बाध का नाश होता है, वहाँ सामान्य का भेद उपाधि माना जाता है जिसका विभाग न हो, ऐसी नित्य उपाधि ।

अव्यवस्थि  
अव्यवस्थिवाद } —(इ पू सं ५३)

अविज्ञान—चित्, अर्थात् आत्मा से मिश्र अव्यवस्थि (बड़ प्रपञ्च) ।

अव्यवस्थि—ऐसा अर्थ जो बिना अपने स्वयं आरम्भ-प्रकार में अव्यवस्थित रहता है, जिसमें 'होना' या 'न होना' की भावना की जाती है ।

अविज्ञान—सहस्र वस्तु का बोध करानेवाला वाक्य अविज्ञान-वाक्य है (इ० पू सं १२) ।

अविज्ञान—अज्ञान ( जिसका लक्षण न करते हो ) में अव्यवस्थि का नाम ।

अव्यवस्थि—जो भाव्य ईश्वर आदि अज्ञान पदार्थ को मानता हो ।

अविज्ञान—आत्म, अविज्ञान ( विचारणीय वस्तु के भाव या अभाव का स्वरूप ) ।

अव्यवस्थि—वस्तु का अव्यवस्थि रूप से मान होना, जैसे रस्ती का वर्ण-रूप से मापित होना ।

अव्यवस्थि—अव्यवस्थि को माननेवाला ।

अव्यवस्थि—मान होना, अर्थात् किसी वस्तु का अव्यवस्थि रूप से मापित होना ।

अव्यवस्थि-बोध—रस्तीर आश्रित होने से एक के बिना दूसरे की कहीं निश्चित स्थिति न होना ।

अव्यवस्थि—आत्मा से मिश्र बड़-अव्यवस्थि ।

अव्यवस्थि-बोध—जिस संयोग न होने से किसी वस्तु का आरम्भ न हो (इ पू सं० ११२) ।

अव्यवस्थि-बोध—अविज्ञान के आभास में होनेवाला अव्यवस्थि-आरोप (इ पू सं १) ।

अव्यवस्थि-बोध—जिस की संस्कारमात्रावस्था अन्तिम अवस्था, जिसे अव्यवस्थि समाधि भी कहते हैं (इ पू सं १२५) ।

अव्यवस्थि—किसी अव्यवस्थि के स्वीकार करने में सहायता करनेवाला अव्यवस्थि-आरोप (इ पू सं १३) ।

अव्यवस्थि—जिसमें अव्यवस्थि का प्रत्यक्ष होता है, वह अव्यवस्थि-विरोध (इ पू सं २२) ।

अव्यवस्थि—वह अव्यवस्थि का बीज है। इसका अर्थ 'सृष्टि-विरोध' होता है (इ पू सं १८) ।

अव्यवस्थि—विषय प्रयोज्य लक्षण और अधिकारी, इन बातों की संज्ञा अव्यवस्थि है इसीके साथ से प्रयोग के करने में प्रवृत्ति होती है (इ पू सं १०६) ।

अव्यवस्थि—जिस अनुमान में अव्यवस्थि है ।

अव्यवस्थि—व्यवस्थि या अनुमान से उत्पन्न या विदित होनेवाला ज्ञान ।



अनुयोगी—जितमें अभाव हो या जितमें सादृश्य हो ।

अनुपपत्ति—अनुपपन्नस्य संस्कार एव होमेवासा स्मरण ।

अनैकान्तिक—बहु है, या अभिव्यक्ति होता है ।

अन्वयान्वयि—किसी शेष से वस्तु का अन्वय रूप में मांछित होना ( इ पृ सं ५८ ) ।

अन्वयान्वाय—दूधरे रूप में बहक जाना जैसे—बूझ से दही ।

अन्वयान्वयि—शेष आदि से भी उत्पन्न होमेवासा ज्ञान ( इ पृ सं २४ ) ।

अन्वोन्वायस्य प्रविष्टि—अन्वयस्त रक्त आदि में शुद्धि आदि जगिज्ञानयत इत्यन्व आदि का अन्वय ( इ पृ सं ११ ) ।

अन्वोन्वायस्य—जो एकप्रकार एक दूधरे से मिल होता है जैसे—बट पट नहीं है ।

अन्वोन्वायस्य-शेष—परस्पर आभिप्रेत्य होमेवासा शेष ।

अन्वय-अतिरिक्त—जो किसी वस्तु के होने पर हो वह अन्वय है और जो किसी वस्तु के न होने पर न हो वह अतिरिक्त है ।

अन्वयप्रति—कारण के रहने पर ही कार्य का होना अन्वय नहीं जैसे—वही-वही घूम है वही-वही आग है ।

अपकरण—निराकरण करना, हटाना ।

अपसिद्धान्त—सिद्धान्तविरुद्ध ।

अपरिग्रामी—जितका परिग्राम न होता हो ।

अपकरण—निराकरण ।

अपरवर्तक—पाप के निराकरण के लिए जो महावस्तुति आदि के श्लोक पढ़े जाते हैं ।

अपेक्षान्वि—जित भुक्ति से हित्वादि संख्या भी उत्पत्ति होती है या अनेक में एकत्व-भुक्ति ।

अभिनिवेश—मर्या का मय । वह कोमलाका के लक्षण का एक अङ्ग है ( इ पृ सं १ ) ।

अभ्युपगम—अपमा सिद्धान्त न होने पर भी कुछ बेर के लिए मान भी जानेवाली बात ( इ पृ सं १२१ ) ।

अधोपन्यवन्धेह—अयोग, अर्थात् सम्बन्ध के अभाव का अवबन्ध ( व्यावृत्ति ), अर्थात् आवश्यक सम्बन्ध ।

अर्थाद—अत्यधिक प्रशंसा या निम्नापरक वेदवाक्य ।

अर्थापत्ति—जितके बिना जो न हो उससे उसका आशेष करना ( इ पृ सं १२ ) ।

अवकाश विवम—यह में जान से आवल निकालने का विवम क्या—मृतक के अवकाश के ही आवल निकालना मल आदि से मरी ।

अववसमवैतल्य—अवयव में समभाव-सम्बन्ध से रहनेवाला वर्म आदि ।

अवस्थापरिग्राम—एक अवस्था को छोड़कर अवस्थान्तर में परिणत होना ( इ पृ सं १२२ ) ।

अवन्तरामहन्—जितमें परम महत्त्व न रहे और जो महत्त्व का आभाव हो ( इ पृ सं २४१ ) ।

अवन्तरामहन्—अज्ञ-वदित यह न अनुग्रह से एक वरमापूर्व ( अद्वैत ) उत्पन्न होता है जो स्वर्ग का साक्षात् साधन है परमापूर्व के उत्पन्न होने में अपूर्व कदाचन ।

प्रत्याकृताकार—विद्या का ही नाम अभ्याकृताकार है वह प्रलय में भी विकार-रहित रहता है और जो मूलाकार से भिन्न है।

प्रत्यापवृत्ति—सत्त्व के एक चेतन में रहनेवाला गुण्य आदि।

प्रत्यक्षकारणवाद—मूल कारण को असत्-रूप मानने का सिद्धान्त।

प्रत्यक्षकारणवाद—काममात्र को असत् मानना।

प्रत्यक्षकारणवाद—शून्यवादी माध्यमिक के मत में कार्य का कोई सत् रूप नहीं है शून्य ही प्रतिपक्ष कायरूप से माहित होता है, यही असत्त्व्याप्ति है (इ पू सं० ५६)।

प्रत्यक्षकारणवाद—बिज्ञान को सत् नहीं माननेवाला।

प्रत्यक्षकारणवाद—जो कारण कार्य में समवाय-सम्बन्ध से रहे और उसके नाश होने से ही कार्य का नाश हो, जैसे—घट में दो तन्त्रुओं का लक्षण।

प्रत्यक्षकारणवाद—समवाय-सम्बन्ध से न रहनेवाला।

प्रत्यक्षकारणवाद—समवाय-सम्बन्ध से भिन्न में समवाय-सम्बन्ध से रहनेवाला।

प्रत्यक्षवाद—समवाय-सम्बन्ध से न रहनेवाला।

प्रत्यक्षवाद समाधि योग की अस्मिन् समाधि जिसमें व्येष्ट के अतिरिक्त ध्यान का भी भाव नहीं होता।

प्रतिपक्षवाद—ब्रह्मकारणवाद

प्रत्यक्षवादी—जो आठ काम एक बार करता है।

प्रत्यक्षवादी—आत्मा का सपर्य्य अनुभव।

प्रत्यक्षवादी—उक्त आत्माओं को एक समझना।

प्रत्यक्षवाद—जो प्रत्यक्ष प्रमाण को ही मानता है।

प्रत्यक्षवादी—स्वाय विद्या।

प्रत्यक्षवाद—बुद्धनिर्मित वही प्रत्यक्षवाद (सुना)।

प्रत्यक्षवाद—वेद, किसी भी सम्प्रदाय का मूल शास्त्र।

प्रत्यक्षवाद—रहने का स्थान (यह आदि)।

प्रत्यक्षवाद—जिन व्यवहारों से कार्य का आरम्भ होता है।

प्रत्यक्षवाद—कारण अपने से भिन्न कार्य को उत्पन्न करता है, इस प्रकार का स्वायत्ताधीन सिद्धान्त।

प्रत्यक्षवाद—(इ पू सं० १४)

प्रत्यक्षवादी—जिसका अभाव होता है वह प्रतिपाद्यी है और जिसका प्रतिपाद्यी अभाव हो, वह प्रत्यक्षवादी है (इ पू सं० १५)।

प्रत्यक्षवादी—अप्रमाणिक न होने से इच्छा किया जानेवाला आशीष (इ पू सं० ३)।

इच्छा—इच्छा (यह), इस प्रकार का भाव।

इच्छावादी—इच्छा—इच्छा में रहनेवाला चेतन्य।

इच्छावादी—इच्छा और विषयों का सम्बन्ध।

इच्छावादी—इच्छा के लक्षण का भाव।

- हृद्यपति—जो अपना अमित्र है बही होमा ।  
 ईश्वरप्रविधान—कर्म या उसके फल का ईश्वर में समर्पण ।  
 उच्चरितप्रार्थना—उच्चरित होठ ही नष्ट हो जानेवाला ।  
 उद्भवत—यह में बेही बनाने का एक प्रकार का लक्षण ।  
 उपजीव्य—कारण ।  
 उच्यते—यह में रहने का विधान ।  
 उपनय—देतु का उपसंहार-मन्त्रन ।  
 उपनिवि—सादर्य से उत्पन्न वपार्य नाम ।  
 उपराग—एक प्रकार की छाया, अन्ध सूर्य का ग्रहण ।  
 उपलब्धि-प्रमाण—जो प्रत्यक्ष उपलब्ध हो ।  
 उपलक्षणोपादेय-मात्र—उपादान ( कारण ) उपादेय ( कार्य ) का सम्बन्ध ।  
 उपलब्धुपादान—मसीकोपादान, अकार प्रतियोगिता की उपलब्धता ।  
 पक्षीपी माण्डिक—बौद्धों के एक आचार्यविशेष ।  
 पौन्यचारिक बही - राहो शिरः आदि प्रयोगों में लम्बन्ध के अभाव में भी होनेवाली पञ्च विमर्श ।  
 पौन्यचारिक—उपाधि से पुष्ट ।  
 पञ्चप्रकीर्ण लब्ध—संयोग से जो काम हुआ जाता है फिर भी ऐसा लगता है कि अमुक के कारण वह कार्य हुआ । जैसे—एक लौधा उड़ता हुआ एक लालकृष्ण के ऊपर आ बैठा ठीक उसके बैठने ही लाल-कृष्ण टपक पड़ा ।  
 पञ्चमपञ्च—तन्त्र की एक पुस्तक का नाम ।  
 पञ्चमात्र विभागविभाग—कारणमात्र के विभाग से उत्पन्न होनेवाला ।  
 प्रमाणकारणवाद—प्रमाण (अचेतन प्रकृति) को ही वस्तु का कारण मानने का सिद्धान्त ।  
 पञ्चमात्रकारणविभाग—कारण और अकारण दोनों का विभाग ।  
 पञ्चमात्रकारणविभागविभाग—कारण अकारण दोनों के विभाग से उत्पन्न होनेवाला । } (इ पू उ १९५)  
 पञ्चात्मवापदिष्ट—देवामात्र का एक पैर (इ पू उ १९६) ।  
 पुण्यप्रमाण—जिसे हुए कर्म का फल नहीं प्राप्त होता ।  
 पुण्यप्रमाण—जिन हुए कर्म का फल नहीं प्राप्त होता ।  
 गन्धर्वप्रमाण—गन्ध में समवाय-सम्बन्ध से म रहनेवाला ।  
 पितृभूमि—सम्प्रदाय समाधि में पितृ की एक अवस्था का नाम, जो मनुमती आदि चार भागों में विभक्त है (इ पू उ १९६) ।  
 पितृपुत्रि—पितृ की विपरीतकार में परिणति ।  
 पितृमात्र—अविद्या पर पड़नेवाला पितृ का प्रतिविम्ब (इ पू उ १९८) ।  
 पितृमात्रप्रमाण—वस्तु को मिथ्या मानने का सिद्धान्त ।  
 पितृप्रमाण—अचेतन लक्षि ।



पिष्टपाक—अवबधी में ही पाक होना ।

शिवबाध—शरीरान्तर में गमन के लिए आत्मोन्मोपनिषद् में वर्णित एक मार्ग ।

पीड—परमाणु ।

पीतुपाक—परमाणु में पाक होना ।

प्रकृति—अणु का मूल कारण ।

प्रकृति-कैवल्य—प्रकृति का मोक्ष ।

प्रतिगन्धसिद्धान्त—जो समान तन्त्र से सिद्ध हो और दूसरे तन्त्र से अविद्य है (प्रत्येक तान्त्रों का स्वतन्त्र सिद्धान्त) ।

प्रतिपक्ष—जिसे आत्मसाक्षात्कार हो गया है ।

प्रतिपक्षि-कर्त्त—उपयुक्त द्रव्य का विनियोग ।

प्रतिबिम्बबाध—अविद्या या माया में अणु को चित् का प्रतिबिम्ब मानना ।

प्रतिबोधी—वह वस्तु जिसका अभाव होता है तथा चाहेदव भी ।

प्रत्यभिज्ञा—खोखलू' वही यह है इस प्रकार का ज्ञान ।

प्रत्यस्तमवनिरोध—वह निरोध जिसके होने पर परवैराग्य का ठपक होकर आनु तथा योग का बीज समाप्त हो जाता है (इ. पू. सं. २१४) ।

प्रत्याहार—विपपाकछ चित् को अन्तर्मुख करना ।

प्रत्यक्षसाक्षात्—उत्पन्न होकर नष्ट होनेवाला अभाव ।

प्रमाद्य-प्रमेय भाव—वह प्रमाद्य है वह प्रमेय है इस प्रकार का व्यवहार ।

प्रमाद्यम्बुधि—प्रमाद्य का ही नामान्तर ।

प्रमाद्य-प्रमेय भाव—प्रमाद्य (प्रमाद्य करनेवाला) और प्रमेय (प्रमाद्य होनेवाला) का भाव ।

प्रमिति—प्रमाद्य से बिना बचार्थ ज्ञान ।

प्रमेय—प्रमाद्य से छान्य ।

प्रमाण—वह का एक विशेष अङ्ग ।

प्रतिभासित—अम से माहित होनेवाला ।

प्रामाण्यबाध—प्रामाण्य के विषय में विचार-विमर्श का सिद्धान्त ।

बाधत्वन्ताभाव—बाध का अन्वय अभाव (बाध न होना) ।

बाध्य बाधक भाव—वह बाध्य है वह बाधक है इस प्रकार का भाव ।

भूतार्थानुभव—वचार्थ अनुभव ।

भेदधामान्वाविचरन्—भेद के साथ एक आनन्द में रहना ।

भेदाप्यास—भेद का भ्रम ।

महत्तत्त्व—सुकृतत्व ।

मायोप-विद्ध—जिसमें माया उपाधि लगी है (मायाविशिष्ट) ।

मूकप्रकृति—जो किसी से उत्पन्न नहीं है और जिससे समस्त अणु उत्पन्न है ।

मूकान्वाय—अविद्या ।

मूकान्वाय—सोमरात्रि में प्रसिद्ध, शुद्ध और सिद्ध के बीज का स्थान, जहाँ चन्द्ररस कमल की माधना की जाती है ।

- पाद्यिद्रुक—प्राकस्मिक ।  
 रसेरवाही—पारव आदि क याग से शरीर को अन्नर अन्नर बनाना ही भिनका व्यय है,  
 वे रसेरवाही हैं ।  
 रुद्रादि-शोष—जाति का बाधक शोष ( ब्र पृ० सं १५१ ) ।  
 विज्ञयरी—पञ्चमूल, पञ्चकानेन्द्रिय, पञ्चकर्मेन्द्रिय मन और प्राण इन १५ तत्वों को  
 विज्ञ या त्वमशरीर कहते हैं ।  
 बीजशरीर—ईश्वर क शक्त्यात्मिक शरीर का नाम ।  
 विद्यावाही—बौद्धों की एक संज्ञा ( जो विज्ञान को ही जगत् का कारण मानता है ) ।  
 विद्या-सम्पत्ति—विज्ञान की धारा ।  
 विद्यालक्षण्य—बौद्धों के पञ्चरङ्गणों में एक का नाम ।  
 विद्यालक्षण्य—विज्ञान का अवयव ।  
 विविधत्ववैध—विषयका अभावार्थक न आदि शब्दों से उल्लेख न किया जाय ।  
 विविधविधि—संशय ।  
 विविधवाह—अस्मात् ( भ्रम ) का घुलने रूप में भाषित होना ।  
 विविधविचार—विरोध का आधार ।  
 वैभाषिक—चार प्रकार क बौद्ध दार्शनिकों में एक, जो मूल त्रिरिटिक की विभाषा को  
 प्रमाण मानता है ।  
 विविध-व्याप्ति—कार्य के अभाव में कारण का अभाव जैसे—वहाँ आग नहीं है वहाँ  
 धूम भी नहीं है ।  
 व्यवह—वैपरीत्य ।  
 व्यवहार—एक अधिकरण ( आधार ) में न रहनेवाला ।  
 व्यवहार—हेतु का शोष ।  
 व्यवहारिण्यरी—प्रत्येक प्राणी का पुण्य-पुण्य विज्ञयरी ।  
 व्यापक-शोष—इह शोष जिससे वस्तु की सत्ता का ठीकी वस्तु के कथन द्वारा विरोध किया  
 जाय; अपनी बात से अपनी ही बात का विरोध, जैसे—कोई कहे कि मेरे  
 मुँह में बीम नहीं है ।  
 व्याप्ति—वहाँ-वहाँ जूम है वहाँ-वहाँ अग्नि अवश्य है इस प्रकार क तात्पर्य का निवृत्त ।  
 व्याप्यव्याप्ति—वह व्याप्ति जो अल्प देश में रहे, जैसे—प्राणियों में रहनेवाली प्राणित्व  
 व्याप्ति की अपेक्षा पञ्चल मनुष्य में रहनेवाली मनुष्यत्व-व्याप्ति ।  
 व्याप्य-व्यापक भाव—व्याप्य और व्यापक का सम्बन्ध ।  
 व्याप्य—व्याप्ति क योग्य ।  
 व्याप्ति—निराकरण ।  
 उपाधवाही—अनेक कामों को तात्काली से एक समय करनेवाला ।  
 उपाधवैध—एक बड़ी कर्म की संज्ञा ।  
 उपाधवाह—व्यर्थवाद ।  
 उपाधवाही—शून्य माननेवाले बौद्ध ।

भावय प्रत्यक्ष—भाव इन्द्रिय से शब्द का ग्रहण ।

भूति—भुक्ति को मुख्य प्रमाण माननेवाला; भुक्ति से सिद्ध वस्तु ।

सम्बन्धोपाधि—बिछड़े भाति का बाध होता है वह उपाधि है । वह दो प्रकार की है—  
सम्बन्ध और सम्बन्ध । सम्बन्ध निरूप और अनिरूप दोनों होता है  
जैसे—शरीरस्थ आदि ।

सत्कारणवाद—जगत् के मूलकारण को सत् मानने का सिद्धान्त ।

सत्कार्यवाद—कार्यभाव को सत् मानने का सिद्धान्त ।

सत्त्ववादिवाद—समस्त भ्रमस्वप्नों में सत्यवार्थ का ही आभास मानने का सिद्धान्त,  
( इ पृ सं ५८ ) ।

सत्त्वविपक्ष—एक हेत्वामास ( जिस हेतु का प्रतिपक्ष हेतु वर्तमान हो )  
( इ पृ सं १२५ ) ।

सत्त्वमिच्छात्वावधार—विषय ( अभ्यास ) का पर्व ( इ पृ सं १६२ ) ।

सत्त्ववादि—ब्रह्म गुण और कर्म इन चीजों में रहनेवाले सामान्य बर्म का नाम ।

सत्त्ववादी—जिसकी सत्ता वर्तमान है जैसे—भुक्तिका आदि पदार्थ ।

सत्त्वविपक्षिक—जिसका कोई प्रतियोगी हो ।

समवाय-सम्बन्ध—गुण और गुणी; क्रिया और क्रियावात्, भाति और व्यक्ति के बीच  
होनेवाला सम्बन्ध ।

समवेत—जो समवाय-सम्बन्ध से कहीं रहता हो वा जिसमें कुछरा कोई बर्म समवाय  
सम्बन्ध से रहता हो ।

समवायान्तर—अन्य समवाय ।

समवायविकारण—उपादान-कारण का नाम जो कार्य के साथ रहता है जैसे—भुक्तिका  
पट के और लुट पड़ना याव ।

समवायविकारणसमवेत—समवाय कारण में समवाय-सम्बन्ध से न रहनेवाला ।

समाप्तविकारण—एक अविकारण में रहनेवाला ।

सर्वतन्त्रसिद्धान्त—जो सर्वमात्र है; किसी शास्त्र से विकल नहीं ।

साक्षाद्भ्यास—जो परम्परवा भ्यास न होकर साक्षात् भ्यास हो ।

साक्षिचैतन्य—ब्रह्म चैतन्य ।

साक्षिमात्र—साक्षी ( चैतन्य ) से माहित होने योग्य ।

साक्षी—चैतन्य ।

साधन-साधक भाव—साध्य और साधक का सम्बन्ध ।

साधन साधक भाव—साध्य और साधन ( हेतु ) का सम्बन्ध ।

साधनमात्रवस्तुनि—साधन के अभाव में रहनेवाला ।

सामानाधिकरण्य—एक अविकारण में रहनेवाले का भाव ( बर्म ) ।

सामान्यविकल्पन—सामान्य ज्ञानकर होनेवाला ।

सामान्यविशेष समवाय—मैयाविको का पदार्थ-विधार ( इ - म्वाय दर्शन -अकरण ) ।

सात्मिक प्रमाधि—जिस समाधि में जीव और ईश्वर-स्वरूप का बड़ से मिश्र आत्माकार रूप साक्षात्कार होता है, वही सात्मिक समाधि है। उस समय 'आत्म इतीका मान होता है इसलिए बड़ सात्मिक है।

मोक्षमिद—मूल विषय-सूत्र का प्रमाण माननेवाला बौद्ध सम्प्रदाय।

संसारवाद—कारण अपने से मिश्र कार्य को उत्पन्न करता है, इस प्रकार का सिद्धान्त।

संयोग-सम्बन्ध—दो संयुक्त वस्तुओं का सम्बन्ध।

संयोगप्रतिबोधि—सम्बन्ध का प्रतिबोधि ( जिसका सम्बन्ध हो )।

संसार-दशा—स्वप्न-दशा।

स्वप्न—बोधि के पक्ष स्वप्न—रूप, वेदना, संस्कार और विज्ञान।

स्वप्नस्वप्न-स्वाय—स्वप्न पदार्थों के ज्ञान के द्वारा ही स्वप्न पदार्थ का ज्ञान कराया जाना जैसे—स्वप्न स्वप्न-स्वाय ( स्वप्न ) के ज्ञान कराने के लिए पहले स्वप्न वस्तु ( स्वप्न ) का ही दिखाना जाता है। स्वप्न के द्वारा स्वप्न का ज्ञान कराना स्वाय का भाव है।

स्वप्नमात्र—जिसमें प्रमाणांतर की अपेक्षा न हो।

स्वप्नमात्रही—सुप्ति न स्वप्न का ही कारण माननेवाला।

स्वप्नमिद—पदार्थ योगिक।

स्वप्नमात्र—ज्ञाता और ज्ञेय का सम्बन्ध।

स्वप्नमात्र—ज्ञान की सम्पत्ति ( स्वप्न )।

स्वप्नमात्र—मिथ्याभूत ज्ञान का आत्मा में अभाव ( इ इ सं १६९ )।



## अनुक्रमणिका

अ

अकृत्याम्वायम-शेष—११ ११७ २८५  
 अक्षराद-रक्षण—११८  
 अक्षरशेषाणि—११९  
 अक्षराणि—१२०  
 अक्षराणिवाह—५६ ३  
 अक्षराणिवाही—२६३ २६४  
 अक्षरग—५३  
 अक्षित्पराणि—७६  
 अक्षपा-मन्त्र—१ ६  
 अक्षिदेष्ट—१२ २३६  
 अक्षिप्राणि—१४६ १५ १५१ १५४  
 १५५, १५६, १५७ १५८,  
 १७ १६३ १६४ २२४,  
 २६३ २६४ २६६  
 अक्षिप्राणि—१६६, २५४  
 अक्षप्राणिमात्र—१७, ७३ १६६ १७  
 २२१ २६३  
 अक्ष—१७६, १८ १८३  
 अक्षो—१७६  
 अक्ष—१७४  
 अक्षप्राणि—२४६  
 अक्षप्राणी (दक्षिण)—१७४  
 अक्षेपवाह—८३ ८४ १६५  
 अक्षेपवाही—१८, ४७ ४८, ८३ ८४  
 २७३  
 अक्षेपवेदान्त—२२ ११४  
 अक्षेपवेदान्ती—५१ ५४ ५५ ५४ ७५,  
 ७ २३  
 अक्षेपवेदान्त—५, ११ १७  
 अक्षेपवेदान्ताकार—२७, २८, २९, ३४

अक्षिप्राणि—७५, ११३ १६८, २४१  
 २४७ २४८, २७ ३ ८  
 अक्षप्राणि-विधि—२४२ २४३ २४४ २४५,  
 २४६ २४८, २७५, २७६  
 अक्षप्राणि-विधि—२४६ २७५  
 अक्षप्राणि—२६७ ११, ११५  
 अक्षप्राणि-परम्परा—११  
 अक्षप्राणिवाह—५६ २६ २६१, २६४  
 अक्षप्राणिवाही—१६३  
 अक्षप्राणि-दशा—२६५  
 अक्षप्राणिमात्र—१  
 अक्षप्राणि-शेष—१६, १७५ १५१, २६५,  
 २६७ ३ १, ३ ७  
 अक्षप्राणि-शेष—२  
 अक्षप्राणिमात्र—२६६  
 अक्षप्राणि-संयोग—१६२  
 अक्षप्राणि-संयोग—१ २७६  
 अक्षप्राणि-संयोग—२६  
 अक्षप्राणि-संयोग—३ ३ ३ ४ ३ ६  
 अक्षप्राणि-संयोग-विधि—५८  
 अक्षप्राणि-संयोग—१६६  
 अक्षप्राणि-संयोग—१६६ ११४  
 अक्षप्राणि-संयोग—१७८, १ ६  
 अक्षप्राणि-संयोग—२२  
 अक्षप्राणि-संयोग-समाप्त—३ ३ ३ ७  
 अक्षप्राणि-संयोग-समाप्तवाही—३ ७  
 अक्षप्राणि—१७६ १८१ १८३  
 अक्षप्राणि—७२  
 अक्षप्राणिमात्र—४८  
 अक्षप्राणि-समाप्त—२४ २६ २८, ४ ४१  
 ४६, ८३ ३ ३ ३१  
 अक्षप्राणिमात्र—२५२

अनुमिति—१२, १२४  
 अनुयोगी—२२४ २२५, २६८  
 अनुस्यूति—२  
 अनैक्यम्—६  
 अनेकान्त—८६  
 अनैकान्तिक—८२, ८६, १२५, १४१, २६६  
 अन्तर्बोधी—७  
 अन्वकार—११, ७१, ७४ १४८, १६६  
 १६७, १६८, १७१  
 अन्वयात्मिकादि—५८, १७८, २८८  
 अन्वयात्मिकातिवाद—२८८  
 अन्वयात्मिकातिवादी—२८७ २८८  
 अन्वयामात्र—१६१  
 अन्वयादि—२४ २५, २६६  
 अन्वयात्प्राप्ति—११, ३०१  
 अन्वोत्प्राप्ति—११  
 अन्वोत्प्राप्ति—१७ ७१, १६८, १७  
 २२१  
 अन्वोत्प्राप्तिविरोधी—१५१  
 अन्वोत्प्राप्तिविरोधी—१८, ३ ७  
 अन्वय—२  
 अन्वययोग्यता—१८  
 अन्वय-व्यतिरेक—२, २६४ २६५, २६६  
 अन्वयव्याप्ति—१२२  
 अपकरण—२४५  
 अपवग—१, ११८, १२२ १६४, १६५,  
 १६५  
 अपरिहामी—१८८, १८९ १९१, १९१  
 अपरिहामी शेषतुल्य—१८८, १९१  
 अपरिहाम्य—१९६  
 अपाकरण—२३८  
 अपाकरणिक—२३८  
 अपूर्वविधि—२४२ २४३  
 अपेक्षाबुद्धि—१५१ १५५, १५६ १५७  
 १५८, १५९  
 अप्रतीति—२ १

अप्रमा—२६६  
 अप्रमा (पदार्थ)—७१, १४८, १६८, १६९,  
 १७ १७१, २२१,  
 अमिता-भावना—२४४, २४५  
 अमिनिवेश—१९७ २  
 अमेदवादात्कार—४८  
 अमेदवादीयत्व—२७७  
 अम्बुकार—८८, ९  
 अम्बास—२०२ २ ३ २११  
 अम्बुपगम—१२१  
 अयोग्यव्यवहारे—११६  
 अर्थ—१६  
 अर्थावधार—७  
 अर्थिर्मात्र—१५  
 अर्थ—६४  
 अर्थवाद—१६८, २७१ २७३ २७८  
 अर्थान्तर—२६२ १  
 अर्थान्तर—२२  
 अर्थान्तर-प्रमाण—२४ २५, १०६  
 अर्थान्तर-मैत्राधिक—२२  
 अर्थान्तर—१२२ २४१ २४२ १४३  
 अर्थान्तर-नियम—२४३  
 अर्थान्तर विधि—२४३  
 अर्थान्तर—३ २  
 अर्थान्तरिक—३ १ १ ४  
 अर्थान्तर—१२३  
 अर्थान्तरमैत्राधिक—१४  
 अर्थान्तरयोग्यता—१४०  
 अर्थान्तर-परिणाम—१२२  
 अर्थान्तर महत्त्व—१४१  
 अर्थान्तरापूर्व—२४१ २४२ २४३  
 अर्थान्तर—५७ ७१ ७४ ७५, ८४ १ २  
 १ ६ १ ७, १ ८, १ ९, १११  
 ११२ ११३, ११४ १०६ ११३  
 ११७ ११८, ११९ २ २१  
 २११ २१४, २०४, २०५ २११

- २२३ २२४ ३ , ३ १ ३ ४, आत्ममेववादी—८४  
 ३ ५, ३ ६ ३ ८, ३१, ३११, आत्ममीमांसा—२ ६१  
 ३१२ ३१३ ३१४, ३१५ आत्मपाशात्मपागुमव—२७४  
 अविद्या-शक्ति—३ ६ आत्मविज्ञान—११४  
 अविद्योपाधि—१११, ३ ४ आत्मैक्यवादी—५, ८४  
 अविद्योपाधिक—३ २ आत्मैक्यविज्ञान—११४  
 अश्वत्थ—११ १३० २१३ आत्मैक्यविज्ञान—११४  
 अश्वत्थ—३१२ ३१३ आत्मैक्यविज्ञान—११४  
 अश्वत्थकाश—७१ आत्मैक्यविज्ञान—११४  
 अश्वत्थशक्ति—२६१ आत्मैक्यविज्ञान—११४  
 अश्वत्थारम्भवाद—५५ आत्मैक्यविज्ञान—११४  
 अश्वत्थारम्भवाद—१८, ६ आत्मैक्यविज्ञान—११४  
 अश्वत्थमादिवाद—५६ आत्मैक्यविज्ञान—११४  
 अश्वत्थविज्ञानवादी—२२७ आत्मैक्यविज्ञान—११४  
 अश्वत्थविज्ञानवाद—५५, १५ १५३  
 १५४ १५५, १५६ आत्मैक्यविज्ञान—११४  
 अश्वत्थविज्ञानविज्ञानविज्ञानमेव—१५ आत्मैक्यविज्ञान—११४  
 अश्वत्थविज्ञानविज्ञानमेव—१५ आत्मैक्यविज्ञान—११४  
 अश्वत्थमेव—१५३ १५४ आत्मैक्यविज्ञान—११४  
 अश्वत्थकाश समाधि—१७५, १८६ २१४ आत्मैक्यविज्ञान—११४  
 अस्मिन्—१८६ १८७, २ आत्मैक्यविज्ञान—११४  
 अस्मिन्-शक्ति—२१३ आत्मैक्यविज्ञान—११४  
 अज्ञानवादी—६५ आत्मैक्यविज्ञान—११४  
 अज्ञान—११, ५४ ६१ ६४ ६५, ७ आत्मैक्यविज्ञान—११४  
 ७१, ७३ १ ८, २१ २२३ आत्मैक्यविज्ञान—११४  
 २२३ २२४ २२५, २२६ २२७ आत्मैक्यविज्ञान—११४  
 अज्ञाना—२१ आत्मैक्यविज्ञान—११४  
 अज्ञान-अगुमव—२७८, २८६ आत्मैक्यविज्ञान—११४  
 अज्ञान महीति—२७१ २७३ २८ २८५ आत्मैक्यविज्ञान—११४  
 २८८ आत्मैक्यविज्ञान—११४  
 अज्ञान मत्त्व—२७१ १ १ २८३ आत्मैक्यविज्ञान—११४  
 आ  
 आयव—१४/ २ ४ आत्मैक्यविज्ञान—११४  
 आयव-मात्रव—१४४ आत्मैक्यविज्ञान—११४  
 आयवपाठिवाद—५६ आत्मैक्यविज्ञान—११४

प्रासन—१७६, २०६ २०७ २ ८, २०८,  
२११

प्रास्तिक—८२, ८३ ८४, ८५, ८६, ८७,  
८८

प्राशमारीय—३ २८, २८१ २८२  
२८३

प्राश्निक—१४६ =

इ

इच्छाशरीर—१७८

इहता—२२

इहतावच्छिन्न वेतन्य—३

इन्द्रियावच्छिन्न—१५६

इहतावनवा—१४, २६७ २६८

इहापति—४८, ११७

ई

ईशोपनिषद्—६५

ईश्वरकृत्य—२२३

ईश्वर वत्स—८८

ईश्वर प्रशिक्षण—१७६ १७८, २ ३

२ ४ २ ५, २ ६

ईश्वर-मामावत्—१४४

ईश्वरवादी—१७७

इ

उत्तरिष्ठप्रश्नी—११८

उद्गीषान—२ ८

उत्तर—२४१

उत्पत्ति—६१

उत्पत्ति-शास्त्र ग्रन्थवादी—८४

उत्पन्ननाश—२ ११८, १२६ २६  
२६४ २६५ २६७ २६८

उत्पन्नन—२१८

उदात्तक—२८

४२

उद्योतकराजान—१११

उपकारक—१३३, १८६

उपकाय—१८६

उपजीव्य—२६, ३३, ३४ ५०

उपजीव्य-विहीन—३५

उपजीव्यविरोधप्रयुक्त—३४

उपजान—२४६, २४७

उपनव—१२३ १२४

उपमिति—१२, १२४

उपराग—१८६

उपलब्धि-प्रमाद्य—३ ७

उपादानकारण—४६, ४८, ५, ५५,  
५७ ६

उपादानोपादेय-माद्य—२६८

उपाधुपातना—१६

उद्युक्त—१४५

ऊहा—१२४

ख

खट्—२ ३

खट्मरा—२१३

ख

एकतन्त्र—३

एकदेवी माध्यमिक—११५

एकान्त—८२

ख

ऐकान्तिक—८२

ऐतरेयोपनिषद्—३३

ऐहिक सुख—४

घो

औपचारिक प्रती—८८

औपचारिक—५, १ ३ ३१२

औपचारिक-वर्तन—१४५

क

कठ—१५५

कठमुक्ति—१

कठोपनिषद्—११, १२, १३, १४, १५

कबाह—४२ १५५, १५६ १५८, १५९  
१५२, १५३, १५४ १६८, १७१  
१७४

कविल—१६, ४, ४६, २१६

कवावृत्ति—१५६

कर्म—१५५, १७७ १ १ २२१

कर्मकावह—८३

कर्मत्वमिति—१५१

कर्मनिरपेक्ष ईश्वरवादी—८४

कर्मतापेक्ष ईश्वरवादी—८४

कला—७१

कलाप—२५५

काकतालीप श्वाव—५६

काकक—२५५

काककोपनिषद्—६५

कारणप्रज्ञक—१११

कारणपरमाणु—१११

कारणप्रज्ञ—१ ४

कारणमात्र विमापत्रविभाग—११५

कारणवाद—४६

कारणाकारणविभाग—११५

कारणाकारणविभागविभाग—११५

कारिकावली—२१ १५५, १७१

कार्य-कारण-मात्र—१ १७ १८, ५,  
११५, ११६, ११६,  
१२७ २१

कायल हेतु—१४१ १४२

काल—७१ १५३

कालावधारित—११६ १४१

कालाप—२५५

कालिदास—४३

किरवावली—१२६

कुमारिलमह—१२ ५२, ७१ १४, १५४,  
२५७ २५५, २५६

कूरस्थ—५२ ५७, १८५, १८८, २२१

कूरस्थ भित्त—५१ ५१५

कृमपुराण—२१

कृष्णशास्त्र-शेष—१४ ११७

कुतहान—१८५

केमापनिषद्—६५

केवलविकृति—१७७

कैवट—८७

कैवल्य—१ १७२ १८१, २१४, ११५

कैवल्यशेषनिषद्—१५, ६६

कौमुदी—२५

कौपीयकोपनिषद्—१ ७

किवायोग—१७६ २ २ २ ५

कसेय—१७७ १७८, १७९, १८६ १८७  
१८८, १८९ २ २ १ २ १  
२१ २११ २१४

ग

गन्धालमवेष्ट—१४६, १५

गार्हपत्यग्नि—२२१

गीता—६२ १८२ २ १ २१७, २१

गुण—७, ७५, १५४ १७४

गीतपाशाचार्य—११६

गीतम—२१ ४२ ११८, ११९, १२१  
१२६ १२५, १२६ १२८

गीतमन्त्र—११५

घ

घटकभुक्ति—१११ १११

घटाकाश—१ ८, १ २ १२१

च

चावर्त—१४ १६, २१ ४५, ४१ ५६,

७५, ७७ ८१ ८४ ८५ ८६

८, ११७ १८२ १८८

विच—६३

विचमुमि—१२६

विचवृत्ति—१८८, १८९

विचदीप-प्रकरण—५३

विद्युत्वाचान—३ ३

विश्वविशिष्ट परमात्मा—८३

विदात्मा—१ ६, ११० १११

विदामात—१ ८, २८२, २८०

विद्वान्—११३ ११४

विद्वान्—११३

वैद्यमयसिबिम्ब—१७८

ख

खल—१८, १२४ १२६ १२२

खाम्बोय मुक्ति—५५, २७३

खाम्बोयानमिपद्—३, १२, १३, १५, १७,  
२७, २८, ४, ६४,  
६६ ११३, ११४, १८९  
२७८

ख

खालपत्र—११४

खम्मिप्वात्तवाह—६४

खड्गपत्र—१ ९

खड्ग—६८, १२४

खामत्—१६३

खालि—१२७, १३२

खालग्वर—२०८

खिहाता—२

खीर—७ ७४ ८८, १३७

खीरमुक्त—११४

खीरमुक्ति—८८, ९७

खीरमुक्तिवाही—८४

खनिज—३६ ३७, ६१ १ ३ १३६ १४१  
२४१ २४३

खेमिनिपद्—२ ३ २४ २४३

खोतिध्वती—१ १, ११९ ११४

ख

खल—६, ८१ ८२, १७४, १६४ १६५,  
२१६ २१८, २२, २२२, २२५,  
३१२

खल (खाल्यमत)—७३

खल (खल) खलुप—६६

खलाम्तरारम्भक—२१६

खलशास्त्र—२ ४

खलाम्वाप्यात—२८८

खालिक—८२, ८४ ८७

खिलिरी—२५५

खिलिरीय—२५५

खिलिरीय आरण्यक—१९

खिलिरीय आकाश—५ २४३

खिलिरीय मुक्ति—१७ २७३, २८८

खिलिरीय तद्विदा—१४३ २३६, २७३

खिलिरीयानमिपद्—११ १६ १७, ४ ४६,  
५४ ६६ १ ३ १८२,  
२७६

खिलिरीयान्—३ ९

खिलिरी—२७ २८, २८३

खलुप—५४ १५३ १६, २६३

ख

खलकुमारचरित—२५४

खलिकाकार—७४

खलु—११२

खलु—११ ११२

खलुप—१४६ २७३

खलवान—१५

खलाम्वाही—१८२

खलिक—८६

खलु—१८

खलु—६६, ७ १६६ १६७ १२१

खलुप—१४६

खलुपुट—१५७

द्रव्यारम्भक कर्म—१६४  
 द्रव्यारम्भक संयोग—१६१  
 द्रव्या—११७  
 द्वास्तोत्र—२३६  
 द्वैतसिद्धिमात्र—२०५  
 द्वैतमात्रज्ञ—२६  
 द्वैतवाद—८३ ८४  
 द्वैतवादी—२६ ८३ ८४ ८५, १०५,  
 १७  
 द्वैतवादी वैयर्थिक—४७  
 द्वाद्द्वैतवादी—८४  
 द्वैतापत्ति—२६८  
 द्रव्यगुण—५४ १५३ १६ १६१ १६२  
 १६३ १६४ १६५, १६६  
 द्रव्यगुणारम्भक संयोग—१६१

न -

नट्टजीय वाद्यपट (रश्मि)—४६ ६५, ६६  
 ७३ ७७ ८४  
 ८८  
 नागेशमह—६१ ६६  
 नामवैयर्थ्य—२६८  
 नाट्यसंज्ञा—२२२  
 नास्तिक—८२, ८३ ८४ ८५ ८६ ८७  
 निगमन—१२३ २३१  
 निग्रहस्थान—६८, ६९, ११८, १२४  
 १२५, १३ १३३  
 निष्ठ—१४६  
 निष्ठासमवेत—१५१  
 निदिष्टावन—१४५ १८९  
 निमित्तकारण—५५, ५८, २६५  
 निम्नार्थाचार्य—८४ ८३  
 निबन्ध—१७६ १७७ २६ २११  
 निबन्धविधि—२४९  
 निगदिष्टय—२ ५, १३७ १३८, २७३  
 ३१४

निरविशय गुण—१ २, ३ ५  
 निरविशय गुण—१ २, ३ ५, ११६,  
 १४४, २०१  
 निरवयव—८५, १४६, २६१  
 निरीक्षर—८४  
 निरीक्षरवादी—८४  
 निरूपण—१३३ १३७  
 निरूपय—१३७  
 निरुपाधिक—४६, १७७  
 निरुपाधिक व्याख्यात—२६१  
 निरुद्ध गौण—१८१  
 निरोध—२ १, २ ७  
 निरोध करण—६६  
 निर्गुणायमादी—८४  
 निर्णय—२४१  
 निश्चयक सिद्ध—१७८  
 निर्माद्यकाम—१७८  
 निर्वाण—१  
 निर्विकल्प—१  
 निर्वर्ण निर्वर्णक माद—२७४  
 निष्कर्मवादी—८१  
 निम्नोक्त—१८१ १८२  
 नृसिंहतापिस्तुपनिषद्—६६, १ ३  
 नैष्कर्म्यवाद—८४  
 न्याय—१३३  
 न्यायकुतुम्भाक्षि—२६४ २६७ २७१  
 २६८  
 न्यायकुतुम्भाक्षि—११६  
 न्यायमात्र—१३३  
 न्यायमकरण—११२  
 न्याय रत्नावली—१८७  
 न्यायवार्त्तिन—१३३  
 न्यायविद्या—१३३  
 न्यायवीथी—२६४  
 न्यायाल्लक्षणसुखावली—१५१  
 न्यायसूत्र—१२६







प्रमाणाभास—१४९

प्रमातृप्रमेयभाव—२७, ३४

प्रमिति—१२, १९४

प्रमेय—२५, २६, २७, ३५, ४४, ६८, ६९,  
११८, १२१, १२२, १३४, १४५

प्रवाह—२३६

प्रवृत्ति—६८, १३४, १३५, २३३

प्रवृत्तिनिमित्त—२४६

प्रसोरनिपद्—११, ६६

प्रस्थानमेव—६२

प्रागभास—६७, ७३, १६६, १७, २२१  
३१

प्राचीननैवाविव—२१

प्राद्यानाम—१७६, २, ८, २६, २१,  
२११

प्राप्तिमात्रिक—५३, ३, २, ३, ३

प्राथमिक—६४, ६५

प्रामाण्य—२१, २३, २५, २६, ४२, ७३  
८७, २६५

प्रामाण्यवाद—७३, २३१

प्रावरण—२३

प्रेमभाव—६८, ११८, १२१, १३२

फ

फक्किका—२४७

ब

बन्ध—७६, ८१, १, २, २७४

बहिरङ्गगणन (योग)—१७६

बाह्यपक्ष—१, ३७, ६१, ६३, ६४, ६५

बाधाल्पतामात्र—२६३

बाध-बाधक भाव—२४, ३३, ३५, ४४  
२७४

बुद्धिबुद्धि—१८८, १८९

बृहदावकाश—७, १, १३, १५, १७,  
२३, १८, ४३, ५, ६५,  
६६, १, १७, १८

१, ६, ११२, ११४, ११५,  
१८३, १६१, २७०, २७१  
२७६

ब्रह्मसत्त्व—३१४, ३१५

ब्रह्मप्रसृता—२७६

ब्रह्मभाव—३१४

ब्रह्मलोकानुत्थान—२७

ब्रह्मवाद—६४

ब्रह्मचून—१, ६३, १७, २६६, २७,  
१८४

ब्रह्मचूनकार—८५

ब्रह्मचूनभाव—४८

म

मत्त हरि—३६, ६

मामती—१४

मात्र (पदाद्य)—१४८

माध्य—१६५

मायापरिच्छेद—४१

मास्कर—१८४

मृतापानुभव—११६

भूमा—२७

मिदलामायाविकल्प—२६२

मिदलामात्र—२७६

मोक्षापुरुष—८, ६१, २३३

मोमसाधन अद्वैतादी—८४

म

मठाकाश—१, ६

मत्तुकोरनिपद्—११

मस्येग्रनाथ—२, ७

मनुष्यतीका—१६६, १, १, २१२, २१३

मनुष्यती—१६६, १, १, २१२, २१३

मनुष्यनवररक्ती—६९

मन्त्रमाशिराम—५३, १६, २१८, २८५

मन—७१

मनन—४६, ५, १४५

मनु—१४८  
 मन्त्र—२६८  
 महासूत्र—२४ ७ ७१ ७२ २१६,  
 २२, २२१ २२२ २२३  
 २२५, २२६ २२७, २२८  
 महाकाण्ड—४४  
 महाकाण्ड—२२३  
 महानारायणसोपनिषद्—१३ ६६ ११३  
 महामारुत—३७ ४३ २५२  
 महामात्र—८६ १२२ २५  
 महामुनि—४५  
 महोदय—१३६  
 मातङ्गसूत्रकारिण—११६  
 मातङ्गसोपनिषद्—२५  
 माध्यमिक—५३ ८५  
 माध्य—४६ ४० ७५, ८४  
 माय सन्महाव—२१  
 मायाचार्य—१८, ५३ ६६ ६८, ७५,  
 ७७ ८३ ८८  
 माया—३११ ३१३  
 मायावाद—६४  
 मायावादी—२२७  
 मायोपाधि—१११ ३ ४  
 मायोपाधिक—३ १  
 मातृतीमात्रव—२५४  
 मादेशर—४६ ६४ ७३ ७५, ८३ ८८,  
 ८९  
 मित्र—७  
 मुक्तारमा—३  
 मुत्तावली—१६  
 मुक्तिरथा—१३८  
 मुक्तापूर्व—२४३  
 मुक्तापूर्वमुक्ति—१ ३ ३१५  
 मुक्तासोपनिषद्—२१ ६५ ६७ ११७  
 २७६  
 मूल—२ ८

मूलतत्त्व—८१ ८२ ८३, ८६ ८७  
 मूलप्रकृति—५४ ५६ ७३, १७७ २१६  
 २१७ २१८, २१९ २२,  
 २२३ २२५, २२६, २२७  
 मूलाख्यान—२७४  
 मूलाधार—१७७  
 मोक्ष—७७, ८१, १३१, २७४, ३१४ ३१५  
 मोह—२३१

य

यजुः—२ ३  
 यम—१७६ १७७ २११  
 याज्ञवल्क्य—१७५, १८४ १८५, २ ३  
 याज्ञवल्क्य—१८५  
 योगमात्र—१६८  
 योगवादिन—१७५  
 योगसूत्र—३१ १८६ २१३ २१४  
 योगाचार—८५  
 योगी—२१३

र

रजुर्वरा—४३ १५  
 रसेश्वर—८४  
 रसेश्वर-वर्णन—७३ १७७  
 रसेश्वरवादी—७७ ८८  
 रामायण—२७६  
 रामानुजसम्प्रदाय—२१, ८४  
 रामानुजाचार्य—२८ २९ ३८ ४५, ४७  
 ५३ ५६ ५८, ६६ ६८,  
 ६९ ७ ७५ ७७ ८३  
 ८८, ८९ १ १ ७  
 रत्नहानि शेष—१५१

क्ष

क्षत्रव-वर्णनाम—१२२  
 क्षत्रित—१४६  
 निष्ठा—१३६ २३७ २३८ ३ ६

विहङ्गरी—२१५, २२२

वीणाशरीर—२५४

वीकिक—१२२

व

वह्मभाष्य—८३

वाक्छन्द—१२६

वाक्छन्दोप—१६ ६

वाक्छन्दोवादी—८४

वाक्छन्दोविमल—१४, १६८, २२४ २८४, ३१२

वात्स्यायन—१३३

वाचना—७१, २ १

विकल्प—१५५, २६४ २८५

विकल्प-शेष—२२६

विकृति—२१६

विद्येयशक्ति—१ ५, ३११ ३१२

विचार—१६५ २७

विज्ञानवादी (बीज)—६६ १३६ २८६

विज्ञानवन्तति (वन्तान)—५१ २८६ २८८

विज्ञानरक्तम्—६६

विज्ञानावयव—२८६

विद्युत्—१२५, १३२

विदेह-कैवल्य—२७

विदेहमुखिवादी—८४

विद्यारण्य मुनि—६३ १११ २८६, ३११

३१३

विधि—२६८

विधिप्रत्ययशेष—१६८

विनाशक विभाग—१६६ १६७

विनाश-विनाशक भाग—१५८

विपाक—१७७ २ १

विप्रतिपत्ति—१२२ २२७

विमल—७

विमायकमक कर्म—१६४

विमायकन विभाग—१६६

विमायक विभाग—१६२ १६३, १६४

१६५

विमु-अव्य—१५८, १८४

विमर्त्त—५६, २३, २३१, ३१५

विमर्त्तवाह—१८, ५५, ५६, ५७ ५८, ६

८३ ८ ८१ ८२ ८३ ८४,

१ २ २६

विमलवादी—६

विमर्त्तोपादान—४७ ५८, ६, ६६

विवेकव्याप्ति—२१४

विशिष्टाद्वैत—२१

विशिष्टाद्वैतवादी—८४

विशेष—१५१ २२१

विशेषवामाह—५५

विशेषाविकार—५३

विशेष विशेषक भाग—२२४

विशेषा—१६६, २ १ २१२ २१३ २१४

विशेषित्वाय—२४१ २४४, २४५, २४६

विश्वनाथमह—२१ ४१ १६, १७१

विष्णुपुराण—२ ५, २ ६, २१२

वेदवादी—२६२

वेदव्यास—१४ २६६ २७

वेदान्तसार—२७६

वेदान्तसूत्र—१४ २६६

वैकारिक अहङ्कार—७१

वैभाषिक (बीज)—५६ ६६ ६६ ७७ ८५,

११५

वैराग्य—२ २ २ ३ २१२

वैयस्यावस्था—२१७, २१८

व्यतिरेक—२

व्यतिरेक व्याप्ति—१२१

व्यत्यय—१३६

व्यतिकार—१५२

व्यतिचार—१६ २

व्यतिचार-दशन—२५६

व्यतिचार-शब्दा—२१

व्यतिशिष्टशरीर—२२२

व्यापार-शेष—१४२ २५४

व्याप्ति—१९१  
 व्याप्तिज्ञान—१४५  
 व्याप्यव्याप्ति—१३४ १३५  
 व्याप्यव्यापकभाव-सम्बन्ध—३ ६  
 व्याप्या व्यापिका—१३२  
 व्यापकत्व—२३८  
 व्यापकत्व—२३८  
 व्यापकत्व—१४८, १४९, १५२, १५३,  
 १५४ २३४  
 व्यापक—२३ ४३ २५ २३१  
 व्यापकत्व—३३ ८५, १०८  
 व्यापक—७ ८१ २१५

श

शक्ति—७१  
 शक्तिव्यापक—१४ १६, ४३ ४० ४८, ५१  
 ३ ३३ ८३ ८८, ९  
 ९१ ९३ ९४ १ १ ३  
 १ ७ १८२ २०५, २०६  
 २९१

शक्तिव्यापक—३३  
 शक्तिव्यापक—२१  
 शक्ति—४५  
 शक्तिप्रमाण—८२, ८४ १११  
 शक्तिप्रमाण (स्वोत्पत्ति)—२  
 शक्ति—२ ३  
 शक्ति शक्ति शक्ति—८३  
 शक्तिव्यापक—१३३  
 शक्तिव्यापक—१३८  
 शक्तिव्यापक—१३८  
 शक्तिव्यापक—१३८  
 शक्तिव्यापक—१३८  
 शक्तिव्यापक—१३८  
 शक्तिव्यापक—१३८  
 शक्तिव्यापक—१३८

शक्तिव्यापक—४० ११ २९१  
 शक्तिव्यापक—२९४  
 शक्तिव्यापक—७  
 शक्तिव्यापक—८३  
 शक्तिव्यापक—२३  
 शक्तिव्यापक—१४  
 शक्तिव्यापक—४३ ७० २९१  
 शक्तिव्यापक—१३ १४  
 शक्तिव्यापक—४५, १६२, १६३  
 शक्तिव्यापक—१ ७  
 शक्तिव्यापक—७०  
 शक्तिव्यापक—१८, २९  
 शक्तिव्यापक—४२, ४८, ८२, ८३ ८४ ८७  
 शक्तिव्यापक—४  
 शक्तिव्यापक—४१ ९६, १ ७, ११२,  
 ११३ २९९, ३ ५

व

वृत्ति—१ ४ १ ८, १ ९  
 वृत्ति वृत्ति (व्यापकत्व)—१८

स

सक्तिव्यापक—१३३  
 सक्तिव्यापक—८३  
 सक्ति—२४  
 सक्ति—१३४  
 सक्तिव्यापक—४५  
 सक्तिव्यापक—१८, १९ १२ १९१ २३  
 २११  
 सक्तिव्यापक—४८, ४९  
 सक्तिव्यापक—१४९  
 सक्तिव्यापक—१३८  
 सक्ति—१३  
 सक्ति—२३९  
 सक्ति—४९  
 सक्ति (व्यापकत्व)—१९  
 सक्तिव्यापक—८८

सम्भववाच्याय—१५

सम्बाय—१४६, १४७, १४८ १४९, २२१

सम्बायसम्बन्ध—३, १४ १४६ १४९  
१५ १५१ १५२ १५३,  
१५४ १५५, १६९

सम्बायसम्बन्ध—१५१

सम्बायान्तर—१५१

सम्बायिकारण—५५, १५ १५१, १५४  
१६२, २६२ २६५

सम्बायिकारणसम्बन्ध—१५

सम्बन्ध—१४६ १५ १५ १५२, १५४  
१६९

समानाधिकरण—१२२ १५३, १७ २९९

समानाधिकरण निर्देश—१७

समानाधिकरण सम्बन्ध—३ ९

सम्बन्धसमाधि—१७५, १८३ १८८ १८५

सम्बन्ध—२७४

सम्बन्धार्थ—२१५

सर्वसम्बन्धसिद्धान्त—१२३ १८ १८७ ३ ३

सर्वसम्बन्धसिद्धान्त—८४ ८८, ९ ९३ ९४

सर्वसिद्धान्त स्यात्—५१

सर्वा मैत्र्युक्ति—७

सर्वाभावमात्रक—४३

सर्विकल्प—१

सर्विकल्प समाधि—२ १

सर्विकल्प समाधि—२ १

सर्विकल्प—७१

साक्षात्कारी—११९

साक्षात्कार्य—१५ १५१, १५२ १५३

साक्षिपैतव्य—३

साक्षिपैतव्य—३ १

साक्षी—७४

साक्षिण्य—३ ५, १३९ २७३ ३१४

साक्ष्यसाधक माय—१२९

साक्ष्यसाधन माय—१२९

साक्ष्यसाधन सम्बन्ध—१८३

साक्ष्यामायवदुष्टि—१२५

सान्ध्य समाधि—१८५

सामानाधिकरण्य—१३३, २३२

सामान्य—११ ७२, ७५, १४७, १५१  
१५५, १६९ २२१ २५७, २६३

सामान्य निवृत्तन—२५६

सामान्यविशेषसम्बाध—१६८

सामान्यान्तर—१५१

साम्यावरण—२१७

सायन्त मायवाच्य—३६ ८४

सायन्तवाच्य—२३ ८४

सायन्तव—८५, १४ १८४, २८३, २८९

सास्मिन् समाधि—१६ २ १

साहचर्य—१९

सिद्धान्त-यत्—२४९

सिद्धान्त-विस्तृत—१८७

सिद्धि—२१३

सुष्ठु—१८३ १८४

सुष्ठुशीर—१४ १५

सुष्ठुपद—१४

सुष्ठुवाद—५६

सुष्ठु—८४

सुष्ठुवादी—८४

सुष्ठु-साक्ष्यदर्शन—१७५

सोपपन्न—१३३, १३७

सावाधि—४६ २७७

साक्षात्कार्य—५३ १९ ७७ ८५

साक्ष्यशरीरक—१५, १ ९, ३१२

साक्षात्कार्य—५३, ५६, ५७, ६

साक्षात्वादी—३

साक्षात्पक्षि—२८५

संयम—२११

संयोग—१८४

संयोग-सम्बन्ध—१४

संयोगप्रतिपादी—१३९

संयोगमाय—१६९, १७

संसार—२७४  
 संसार-दशा—१३८  
 संस्कार—७२ १ ४  
 संस्काररौप्या—१८३  
 संस्काररौप्या विधि—११४  
 सांख्यकारिका—२१ २३, ७१, २१८,  
 ३३३, ३२३ ३३१, ३३२  
 २३४ २३५  
 सांख्यतत्त्वविशेष—२१८  
 सांख्यतत्त्वविशेषज्ञ—३३  
 सांख्यमन्त्रम—१७३, २१७ २१  
 सांख्यवादी—२३३  
 स्कन्धपुराण—१८३  
 स्कन्ध—२८३  
 सूक्तशरीर—१४ १५  
 सूक्तान्धवी-भ्रातृ—२३३  
 सप्त सांख्यिक—८४  
 सप्त द्वैतवादी—८४  
 सूरारण्य—२८  
 स्वाहावादी—८२ ८४ ८३  
 स्वतन्त्रमात्र—४९  
 स्वतन्त्रमात्रवादी—२३३  
 स्वतन्त्रमात्रवाच—४१ २३१ २३५, २३६,  
 २३७  
 स्वतन्त्रमात्रवाचवाह—२३७  
 स्वतन्त्रमात्रवाचवादी—२३९  
 स्ववेद्य—३१

स्वनिवर्य—३१  
 स्वमागमान—३१  
 स्वमात्रवादी—५  
 स्वमन्त्र—२२१ २२२  
 स्वकपातिविधि—२३  
 स्वविषयवाचक—३१  
 स्वार्थिक—५, ८४ ८५

इ

इतिवृत्त म—२ ३ १ ७  
 इतिवृत्तगर्भ—१७५  
 इतिवृत्तरीति—१७७ १ २  
 इतिवृत्तवाच—३७ ३८, ३९ ११८, १२५  
 १२६ १३२ १४१ १५४  
 २३ २३७

ईति—२ ८

उ

उद्यममन्त्रवादी—४  
 उद्यमवादी—५३ ३८, ८४  
 उद्यमवाचक—८३

क

कातु-वेद्य प्रयुक्त—३३, ३५  
 कातु वेद्य माय—४७  
 कानकावह—८३  
 कानकावह—१३३, १३६, १३७  
 कानाभ्यास—१८२ १  
 कानाभ्यास—२८

# पङ्दर्शन-रहस्य

## शुद्धि-पत्र

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
		( जीवात्मा ) अति	( जीवात्मा ) अति
३८	३३	तो	तम
४८	३३	कथमक्षपक्ष-पाठ	कथमक्षपक्ष सपाठ
५५	२३	संघादवात	सपाठवाद
५६	१	शारीरिक	शारीरक
६३	२	वैमासिक	वैमासिक
६६	१४	और	और
७	२६	मत्तमें	मत्त से
७३	७	मत्त में	मत्त से
७४	६	मत्तियस्व	मत्तियस्व
८२	३६	मात	और
८३	२१	किमा गया है	किमा है
८४	३	खर्चाक	खर्चाक
८५	१३	नैपुण्य	नैपुण्य
८८	३१	व पू	पू व
९६	१८	उपपादान	उपपादन
९८	२६	तम	तर्प
९९	१३	भुक्तियो	भुक्तिबो
९९	१६	साहचर्य	साहचर्य
९९	१८	हो	हो
९९	२७	विषयीसादन	विषयीसादान
९९	३५	महावात	विशेषमात्र
१	१६	दूतरा	दूतरा
१	३५	वाद	वाद
१ २	३४	अशरीराव	अशरीरत्व
१ ३	१	तद । अक्षया	तद अक्षया
१ ३	१८	वहिक	वहिक
१ ४	१८	कर्मकारवर्ति	कर्म कारवर्ति त
१ ७	४		







पृष्ठ	पङ्क्ति	अध्याय	शुद्ध
११६	१४	मोक्ष का स्वरूप	मोक्ष का तात्त्विक स्वरूप
११८	२६	म्या ( कु ४५-६ )	म्या कु ( ४५-६ )
११८	३३ ( टि )	सम्बन्धभाव	सम्बन्धभाव
१२	२३	अनुमति	अनुमिति
१२५	१४	अनेकान्तिक	अनैकान्तिक
१२६	७	साध्यभाव	साध्याभाव
१४	१७	साधयत्व	साधयवत्व
१४१	२३	अकर्तृकत्व	अकर्तृकत्व
१५१	३१	कमहानि	कमहानि
१५२	३३	तन्त्रत्व	तन्त्रत्व
१५४	२७	समवायिकारण	समवायिकारण
१८९	३५	आहुतपमर्देन	आहुतपुपमर्देन
२२१	८	गुण्य	गुण्य
२२७	२१	माधवादी	माधवादी
२४७	१९	( त्वात्त्वप् )	त्वा ( त्वप् )
२४८	३५	उपपन्नपूर्वक	उपपन्नपूर्वक
२५७	२३	स्वीकर	स्वीकार
२६	१	मित्थानित्यत्व विचार	मित्थ का नित्थानित्यत्व विचार
२६३	१८	आत्मन्ता-भाव	आत्मन्ताभाव
२७७	२८	शारीरिक	शारीरिक
२७८	२	प्रतिपाद्य	प्रतिपाद्य
२८३	३६	आत्मसाक्षात्कार	आत्मसाक्षात्कार
३ १	२५	निश्चय	निश्चय
३ ३	५	प्रतिभाषिक	प्रतिभाषिक

